STORIA E LETTERATURA
RACCOLTA DI STUDI E TESTI
115

ARNALDO MOMIGLIANO

QUARTO CONTRIBUTO ALLA STORIA DEGLI STUDI CLASSICI E DEL MONDO ANTICO

ROMA 1969
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

QUARTO CONTRIBUTO
ALLA STORIA DEGLI STUDI CLASSICI
E DEL MONDO ANTICO

STORIA E LETTERATURA
RACCOLTA DI STUDI E TESTI
115

ARNALDO MOMIGLIANO

QUARTO CONTRIBUTO ALLA STORIA DEGLI STUDI CLASSICI E DEL MONDO ANTICO



ROMA 1969
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
Roma - Via Lancellotti, 18

Alla memoria dei miei amici e compagni di lavoro Federico Chabod, Walter Maturi, Delio Cantimori

PREFAZIONE

La prima e la terza sezione di questo Quarto Contributo *non richiedono speciale chiarimento. Nella seconda, quarta e quinta sezione ho raccolto saggi, note e recensioni che sono rimasti o sono tornati in discussione in anni recenti. La scelta è stata inevitabilmente soggettiva. Ho escluso saggi di storia politica (come quelli su Demostene e su Annibale) che spero di includere nel* Quinto Contributo *con altra materia edita e inedita.*

La bibliografia dei miei scritti 1928-1968 *che si appende è stata precipuamente compilata da R. Clapcott. Lacune in bibliografie, anche personali, sono inevitabili e non mancheranno in questo caso — con poco danno.*

Come nei precedenti volumi, si sono corretti errori materiali e si sono aggiunti alcuni riferimenti bibliografici che sembravano pertinenti, ma non si è cercato aggiornamento. I saggi inediti vanno letti riferendoli alla data in cui sono stati scritti.

Come nel passato la mia gratitudine va alla memoria di Don Giuseppe De Luca e alla paziente cooperazione dei suoi continuatori. E sono presenti ora come sempre al mio pensiero i maestri e gli amici di varie terre con cui questi saggi sono stati discussi e che hanno talvolta provocato i saggi stessi con le loro pubblicazioni. Due saggi (III, 6 *e* 8*) rappresentano un ritorno breve, ma intenso, alla mia Università di Torino nel* 1967.

A. M.

University College London
gennaio 1968

Parte Prima

QUESTIONI DI METODO

I

TIME IN ANCIENT HISTORIOGRAPHY *[1]

1

Before I get down to those problems about time that seem to me relevant to ancient historiography, I have to eliminate a series of faulty questions, part of which at least derive from an arbitrary introduction of the notion of eternity into the historian's business; for this conception — even in the form of eternal return — is likely to lead to confusion and errors of various kinds[2].

« In the beginning God created the heaven and the earth ». To the untutored eye of the non-theological reader this seems to be clear evidence that the priestly author of Genesis I knew that from the beginning of the world events followed each other in a chronological order. (The exact translation of the difficult Hebrew

* [*History and Theory*, Beiheft 6 (1966), pp. 1-23].

1. This article is based on the text of a lecture delivered at the Warburg Institute in London on 15 May 1963 as one in a series « Time and Eternity ». The paper develops a few points I made in a review of T. Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 3rd ed., Göttingen 1959 [translated as *Hebrew Thought Compared with Greek*, London 1960], in *Rivista Storica Italiana* 74, 1962, 603-07, now reprinted in *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Rome 1966, 757-62. Subsequently I was confirmed in my point of view by finding myself in general agreement with J. Barr, *Biblical Words for Time*, London 1962 on the Hebrew side and with P. Vidal-Naquet, « Temps des dieux et temps des hommes », *Revue de l'histoire des religions* 157, 1960, 55-80 on the Greek side. I specifically refer to these works and more particularly to the bibliography contained in Barr. For further bibliographical information see the important recent volumes by A. Luneau, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris 1964 and S. G. F. Brandon, *History, Time, and Deity*, Manchester 1965. I quote in the following notes only a fraction of what I have read on this fashionable subject. I give preference to recent works which include references to earlier ones. See in general J. T. Fraser, ed., *The Voices of Time*, New York 1966.

2. For a brief general history of the idea of time see S. Toulmin and J. Goodfield, *The Discovery of Time*, London 1965.

text is irrelevant to our point). The same priestly author speaks of the first, second, third day, and so forth.

« The wrath do thou sing, o goddess, of Peleus' son, Achilles, . . . sing thou thereof from the time when at the first there parted in strife Atreus' son, king of men, and goodly Achilles ». To the untutored eye of the non-philologist this seems to be clear evidence that the author of the first book of the Iliad was recalling events of the past with the help of the goddess. At line 70 of the same book past, present, and future are mentioned in unmistakable terms. Chalcas, far the best of diviners, knows all three:

ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα

But some authoritative theologians in the case of the Bible and some authoritative classical scholars in the case of Homer claim that the ordinary readers are victims of illusions. According to this view the Biblical writers either had no notion of time or had a notion of time that was very different from that which you and I have. As for Homer, we are told that he lived at least two centuries before the Greeks discovered or perhaps invented Time, as you and I know it.

The theory that the Hebrews either ignored Time or had a different idea of time is one of the most important and influential of modern theology. It would take me more than the span of an ordinary article to disentangle all the varieties of this theory. Two presuppositions are easily recognizable in modern treatments of the Hebrew idea of time: one is racial, the other religious. The racial presupposition is that the Semites, being Semites, cannot have the same notion of time as the Indo-Europeans. Nothing anti-semitic is implied in such a statement, at least by the post-war writers. One of the most authoritative supporters of the idea that the Jews and the Aryans have two different notions of time, the Norwegian theologian T. Boman, is very anxious to let it be known that both notions have their merits and that a synthesis of both is desirable [3];

3. Racial prejudice is obvious even in the very competent researches by G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940, and by J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, Leipzig 1942.

but we are invited to accept the existence of the difference as an elementary fact. As G. von Rad, the eminent professor of Alttestamentliche Theologie in the University of Heidelberg, announces, not without due solemnity: « Now we are beginning to recognize that what we call ' time ' Israel experienced differently ». (*Theologie des Alten Testaments* II, 1961, 113). The same von Rad assures us that one of the few things we know about the ancient Hebrews is that they did not have the notion of absolute time (of « sheer succession of epochal duration », as A. N. Whitehead would have said). Von Rad's opinion is by no means unusual. In *A Christian Theology of the Old Testament* by G. A. F. Knight (London, 1959), we read (p. 314): « The Hebrews conceived of time quite differently from us. To the Hebrews time was identical with its substance » — whatever that may mean. As a matter of fact, the notion that there is a difference between the Aryan or Indo-European or Greek idea of time and the Semitic or Hebrew idea is only one aspect of the more general difference which authoritative theologians recognize between Indo-European or Greek thought and Hebrew thought. The whole *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* edited by G. Kittel is dominated by the conviction that there is this basic difference. It is in this *Wörterbuch* (article γιγνώσκω) that one of the greatest theologians of our time, R. Bultmann, has maintained that the notion of knowledge is not the same among the Jews as among the Greeks. According to Bultmann, Greek knowledge is founded upon the eye whereas Hebrew knowledge, *da'at*, is founded upon the ear [4]. I mention this because

4. Among the many recent researches on the idea of time in the Old Testament I shall mention only: W. Vollborn, *Studien zum Zeitverständnis des Alten Testaments*, Göttingen 1951; W. Eichrodt, « Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament », *Theologische Zeitschrift* 12, 1956, 103-125; J. Muilenburg, « The Biblical View of Time », *Harvard Theological Review* 54, 1961, 225-252 (which can be taken as a popular summary of prevailing views); M. Sekine, « Erwägungen zur Hebräischen Zeitauffassung », *Supplementum Vetus Testamentum* 9, 1963, 66-82; B. S. Childs, « A Study of the Formula ' Until this day ' », *Journal of Biblical Literature* 82, 1963, 279-93; N. H. Snaith, « Time in the Old Testament », in F. F. Bruce, *Promise and Fulfilment*, Edinburgh 1963, 175-186. Snaith's distinction between « circular time », « horizontal time », and « vertical time » (the last being « the particular Hebrew contribution » to the idea of time) does not make sense to me.

we shall soon see that Boman and von Rad claim that the difference between the Greek and the Hebrew notion of time is really founded upon the difference between the eye and the ear.

The second, religious, presupposition in the current theological analyses of the Hebrew idea of time has something to do, I suspect, with K. Barth. It is certainly part of the double fight by O. Cullmann against the eschatological interpretation of the New Testament on the one side and against the *Entmythologisierung* of the Gospel's account of the Incarnation on the other. Albert Schweitzer and Rudolph Bultmann are the main targets of Cullmann's *Christus und die Zeit*, first published in 1946 (3rd ed., 1962) and soon accepted as a classic [5]. As is well known, Cullmann argues that Jews and Christians conceived time as a series of epoch-making events and that Incarnation is, according to the Christian view of time, the most decisive of these decisive moments. It follows that Schweitzer was wrong in centering early Christianity on the expectation of the end of the world rather than in the Incarnation, whereas Bultmann is proved even more wrong in underrating the historical element (what he calls myth) of the Jewish-Christian idea of salvation. Cullmann found approval in even the most sophisticated German-Jewish philosophers of history, such as K. Löwith in his *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, which was originally written in English as *Meaning in History* (1949). The influence of Cullmann is apparent in J. A. T. Robinson's *In The End, God* (1950) and in John Marsh's well-known *The Fullness of Time* (1952). Marsh's book is an eloquent development of the thesis that Jews and Christians share between them the idea of a realistic time belonging to God and being a function of his purpose.

To confine myself to what I can judge, I am certainly not attracted by the loose terminology which is displayed by our theo-

5. The Italian translation (*Cristo e il tempo* [Bologna 1964]) contains an important introduction by B. Ulianich with bibliography. Cullmann has clarified his position, especially in *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, which is a reply to R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh 1957 [the German edition *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, is slightly different]. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 4th ed., Tübingen 1962. On the theological scene as a whole cf., for instance, A. Richardson, *History Sacred and Profane*, London 1964, 125-153, 254-265.

logians. In some cases they oppose Indo-European to Semitic, in other cases Greek to Hebrew, in others still Greek to Jewish-Christian or to Christian alone. No attempt is made to define times, places, authors. Furthermore, some at least of our theologians have very naïve ideas about the uniformity of Greek thought or the continuity of Hebrew thought. To give only one example, Boman seems to be satisfied that Bergson's theories about time are a revival of the old Biblical ideas of time because Bergson was a Jew. The late A. O. Lovejoy has shown in detail that Bergson develops ideas of German Romantic philosophers [6]. But if we try to discount the obviously silly arguments, the evidence for the alleged difference between the Greek and the Jewish notion of time can be stated under three headings: 1) As the Hebrew verb includes only *perfectum* and *imperfectum* and has no future tense, the Jews did not possess the linguistic instruments to think historically. 2) The Hebrew language has no specific word for time. As Marsh says, « Hebrew cannot translate χρόνος »; and as von Rad reiterates, « Für unseren abendländischen Begriff ' Zeit ' hat das Hebräische überhaupt kein Wort ». Consequently the Jews are allegedly unable to formulate the abstract notion of chronological succession. Von Rad, for instance, argues that, though giving lists both of the kings of Judah and of the kings of Israel, the Biblical writer was unable to see that the time of the kings of Israel is identical with the time of the kings of Judah: « Jede der beiden Königsreihen behält ihre Zeit » (p. 113). Knight expresses the same idea when he writes: « Time was identical with the development of the very events that occurred in it. For example the Old Testament offers us such phrases as Time is rain (Ezra 10, 13) ». One of the corollaries of this theory would seem to be that whereas the Greek χρόνος is not translatable into Hebrew, the Greek καιρός is, because it expresses the Hebrew-Christian idea of decisive event. Marsh seems to imply that Hebrew *'eth* would translate καιρός (p. 25). 3) The Greeks conceived time as a cycle, whereas the Hebrews and the early Christians conceived it as a progression *ad finitum* or *ad infinitum*. Cullmann, H.-Ch. Puech, and G. Quispel (the latter two in essays in *Eranos-Jahrbuch*, 1951) express this view in its simplest

6. A. O. Lovejoy, *The Reason, The Understanding, and Time*, Baltimore 1961.

form[7]. Time is a line to the Jews, a circle to the Greeks. Boman and von Rad, as I have already mentioned, believe that the difference between the Greek idea and the Jewish idea of time is to be related to the more general difference between thought founded upon visual perception and thought founded upon acoustic perception. According to them the Greek idea is spatial, the Jewish idea is rhythmical[8]. Marsh seems to take an intermediate position by describing the Greek view as cyclical, yet denying that the Biblical view can be symbolized either by space or by rhythm in so far as it includes only decisive moments or events. But everyone agrees that the difference between the cyclical view and the progressive view of time is the most important feature distinguishing the Greek from the Hebrew attitude to history.

It is perhaps not difficult to show that none of these three main differences between Jewish and Greek thought about time can stand up to close examination. The weakest argument is clearly that of the absence of a distinction between past, present, and future in the Hebrew verbal system. The Greek verbal system was classified by Hellenistic philosophers or grammarians[9]. Such classification does not fully correspond even to the realities of the Greek tenses, not to speak of the Indo-European verbal system which is a much later invention or discovery. The Germans lived happily in the freedom of their forests without a future tense. Nor am I sure that we Italians are invariably displaying fine historical sense

7. H.-Ch. Puech, « La Gnose et le Temps », *Eranos-Jahrbuch* 20, 1951, 57-113; G. Quispel, « Zeit und Geschichte im antiken Christentum », *ibid.*, 115-140 (both translated in *Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks* [London 1958]).

8. The notion of Semitic rhythmical time is also accepted by linguists such as P. Fronzaroli, « Studi sul lessico comune semitico », *Rendiconti Accademia Nazionale dei Lincei* VIII, 20, 1965, 142-43 with explicit reference to Boman (and no linguistic argument!).

9. It will be enough to refer to H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* [1862-63], 2nd ed., Berlin 1890-91, I, 265; II, 267 and to M. Pohlenz, « Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa », *Nachrichten Gesellschaft Göttingen* 1, 3, 6, 1939, now in *Kl. Schriften* I, Hildesheim 1965, 39-87: cf. also Pohlenz's book *Die Stoa*, Göttingen 1948, I, 45. Pohlenz's conclusions are, however, subject to caution. Cf. also H. Weinrich, *Tempus*, Stuttgart 1964.

in our conversations: « vado oggi » and « vado domani » will create problems to theologians. It would be superfluous pedantry to summarize what anyone can read in an elementary Hebrew syntax about the various devices at the disposal of a writer in Biblical Hebrew when he wants to express the future [10]. But it is perhaps not entirely superfluous to remind ourselves that in ordinary oral or written communication the reference either to past or to future can be left to the understanding or imagination of the recipient. Absence of a verbal or even of a syntactical distinction between past, present, and future does not entail inability to distinguish between past, present, and future. If it is implied that the absence of a future tense prevented the Jews from developing a proper historical sense, and therefore a historiography, the facts are the best answer. There is a Jewish historiography. But one wonders about the very logic of such an inference. Absence of a clear notion of the future should be a hindrance to thoughts about the Messiah, not about past events. On such premises, it was really for the Jews to have a Herodotus, and for the Greeks to hope in the Messiah.

The second point of our theologians is equally untenable. Biblical Hebrew has of course words for time and eternity. If they are not used in the abstract, almost empty way in which words about time are used in Greek, this is due to a simple reason. The Biblical books (with the exception of Qoheleth, in which Greek influence is likely, though it has never been strictly proved) do

10. See for instance M. Cohen, *Le système verbal sémitique et l'expression du temps*, Paris 1924; C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956, index s.v. « Zukunft ». The question is bound up with the whole interpretation of the Semitic and of the Indo-European verbal systems. I can only refer to a few recent works: M. Sekine, « Das Wesen des althebräischen Verbalausdrucks », *Zeitschr. Alttest. Wiss.* 58, 1940-41, 133-41; F. Rundgren, *Das althebräische Verbum: Abriss der Aspektlehre*, Uppsala 1961; G. R. Castellino, *The Akkadian Personal Pronouns and Verbal System in the Light of Semitic and Hamitic*, Leiden 1962. For Indo-European, J. G. Gonda, *The Character of the Indo-European Moods*, Wiesbaden 1956, 23-32; L. J. Maclennan, *El problema del aspecto verbal*, Madrid 1962 (with bibliography). For my remark on German, cf. A. Meillet, *Caractères généraux des langues germaniques*, 5th ed., Paris 1937, 125: « le germanique ignore toute expression du futur ». Methodologically important E. Benveniste, « Les relations de temps dans le verbe français », *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, 237-50.

not contain meditations about time such as we find in Greek poets and philosophers [11]. Biblical writers speak about time in the concrete way which would have been understandable to the ordinary Greek man, for whom there was a time of the day in which the agora was full. It is one thing to say that certain theories about time are to be found in Plato and not in the Bible; it is another thing to say that Hebrew words as such imply a different conception of time. When the first Psalm says that the good man is like the tree that brings forth fruit in its own time, this thought is translatable into any Indo-European language. Can von Rad seriously believe that when the Book of Kings says « in the second year of Joash son of Jehoahaz king of Israel reigned Amaziah the son of Joash king of Judah », what was time for the king of Judah was not time for the king of Israel? But further discussion about the Jewish terminology of time is fortunately made superfluous by the recent appearance of Professor James Barr's *Biblical Words for Time*, which should be compulsory reading for any theologian and classical scholar, and I shall say nothing more on this. A simple reflection should have made the theologians pause. The chronological references of the Bible are not more difficult to use than those of Herodotus. They do not need translation into a different system of signs about time to be intelligible to the modern mind.

Finally, there is the third and most publicized difference between the cyclical thinking of the Greeks about time and the non-cyclical, even non-spatial, thinking of Jews and early Christians [12].

11. For a timely word of caution on the Greek influences on *Qoheleth* see R. B. Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes* (The Anchor Bible), Garden City, N. Y. 1965, 197.

12. The list of all those writers (mainly theologians) who in the last twenty years have taken it for granted that the Greeks « accepted the universal ancient and Oriental view of history as a cycle of endless repetition » (Richardson, *History Sacred and Profane*, 57) would be a very long one. Cf., for instance, R. Niebuhr, *Faith and History*, New York 1949, 17; T. F. Driver, *The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama*, New York 1960, 19; F. E. Manuel, *Shapes of Philosophical History*, Stanford 1965. (P. 7: « the whole of the surviving corpus of literature inherited from antiquity testifies virtually without contradiction that cyclical theory possessed the Greco-Roman World »). The notion is accepted but, as one would expect, subtly qualified, by I. Meyerson, « Le temps, la mémoire, l'histoire », *Journal de Psychologie* 53, 1956, 333-354, especially 339. One would like to pay

This difference has at least the merit of having been stated by St. Augustine and of representing an essential part of his argument about time. He warned the Christians against the circular notion of the Greeks: the Christian *recta via* was to him both an image of time and an image of salvation: « nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de recta via conantur avertere ». But St. Augustine is a valid witness only for himself — or perhaps for those pagan philosophers whom he knew[13]. His dilemma does not necessarily correspond to what ordinary Jews, Greeks, and Christians felt in the fifth century A. D. — it is even less valid for what ordinary Jews and Greeks felt about time, say, in the fifth century B. C. We can find many faults with Professor M. Eliade's *Le Mythe de l'Éternel Retour*, but at least he has seen that the cyclical interpretation of time has roots in a religious experience which is manifest in Jews as well as in Greeks — not to speak of other peoples.

The ordinary Jew who every year eats the bread his fathers ate when they left Egypt, or who obeys the ancestral call « To your tents, O Israel », is likely to know as much about cyclical time and eternal return as a Greek of old — whatever cyclical quality we may attribute to the time experience offered by certain Greek festivals and initiations. The suggestion that the Jews did not use spatial metaphors in connection with time is equally ludicrous.

tribute to Meyerson and his school for their work on the evolution of the idea of time. Cf. also F. Chatelet, « Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne », *ibid.* 53, 1956, 355-378. On the idea of cycle cf. A. Diès, *Le cycle mystique*, Paris 1909; K. Ziegler, *Menschen- und Weltenwerden*, Leipzig 1913; R. Marchal, « Le retour éternel », *Archives Philosophiques* 3, 1925, 55-91; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (English translation: *Cosmos and History*, New York 1959).

13. It will be enough to refer to some of those French scholars who have contributed so outstandingly to the interpretation of St. Augustine: J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933 [3rd ed. 1959]; H.-I. Marrou, *Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Montreal 1950; J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin, temps et histoire*, Paris 1956. For elements of cyclical thinking in St. Augustine, Luneau, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise*, 385-407; J. Hubaux, « Saint Augustin et la crise cyclique », *Augustinus Magister* 2, 1954, 943-950; E. Th. Mommsen, « St. Augustine and the Christian Idea of Progress », *Medieval and Renaissance Studies*, New York 1959, 265-288. Other bibliography in C. Andresen, ed., *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, 508-511.

Qedem means both *ante* and *olim*, and *ahar* is both *a tergo* and *postea* [14].

What the Greek philosophers thought about time, I repeat, is another matter. There is no reason to consider Plato's thoughts about time as typical of the ordinary Greek man, even if we ignore the notorious question of the Iranian influence on the Platonic notion of αἰών [15]. Philosophers must be compared with philosophers. In the only case in which comparison is legitimate between a Jewish and a Greek writer the results are paradoxical. « One generation passeth and another cometh, but the earth abideth for ever ». The nearest analogy in Greek thought is among the Epicureans, who did not admit of eternal returns:

eadem sunt omnia semper
. . . .
. . . . eadem tamen omnia restant
omnia si pergas vivendo vincere saecla
(Lucr. III, 945)

Yet, as we know from St. Augustine, there were Christians who interpreted Qoheleth's notion of time as cyclical (*Civ. Dei* 12, 13).

II

Very few of the theologians so far discussed seem to be aware that while they were making their valiant efforts to define an invariable Jewish view of time as against an invariable Greek view of time, classical scholars were busy demonstrating that the Greeks repeatedly changed their views about time. Hardly noticed when it appeared in 1931 as « Beilage » of the *Zeitschrift für Aesthetik*,

14. So we shall not be surprised if J. Briggs Curtis, « A Suggested Interpretation of the Biblical Philosophy of History », *Hebrew Union College Annual* 34, 1963, 115-123 maintains that « the fundamental notion of history in the Bible is always that history is cyclical »!

15. A. D. Nock, « A Vision of Mandulis Aion », *Harvard Theological Review* 27, 1934, 78-99; E. Degani, *Aion da Omero ad Aristotele*, Padova 1961, 107-116 with bibliography. Cf. also B. L. van der Waerden, « Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr », *Hermes* 80, 1952, 129-155; E. S. Kennedy and B. L. van der Waerden, « The World-Year of the Persians », *Journal of the American Oriental Society* 83, 1963, 315-327.

Hermann Fränkel's paper, « Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur », steadily gained in authority: in recent years its influence among classical scholars has been all-pervasive [16]. To give only a few examples, it has inspired the interpretation of Greek lyrical poetry by M. Treu, *Von Homer zur Lyrik* (1955); the interpretation of Greek syntax by H. and A. Thornton, *Time and Style* (1961); and the interpretation of the origins of Greek historiography by S. Accame, *Gli Albori della Critica* (1962) [17].

H. Fränkel seems to me to be on perfectly safe ground when he says that the emphasis on Chronos as creator, judge, discoverer of truth is to be found first in Solon, Pindar, and Aeschylus. Homer has nothing of all that. He is indifferent to exact chronology and in general to temporal sequences. According to Fränkel and his followers, this indicates a change in Weltanschauung. This may be so, provided that we include literary conventions and eating habits in the Weltanschauung. The epic poem was an after-dinner entertainment which presupposed plenty of heavy food, leisure, and taste for the evocation of glorious episodes of the past. There have been civilizations that liked to combine banquets with the contemplation of Time, which is too often contemplation of Death; but there is no reason to assume that Homer belonged to a civilization of this kind. What I do not know is whether Fränkel ever really implied that Solon, Pindar, or Aeschylus progressively discovered what you and I call time. There are some sentences to that effect in his essay, most dangerous of all the final one that only after Aeschylus and tragedy « wird ein eigentlicher geschichtlicher Sinn möglich ». But it is only Fränkel's followers, most notably Treu and Accame, who have developed Fränkel's suggestions into a system in which each Greek author makes his contribution to the discovery of time. Accame argued that even the Odyssey represents a progress over the Iliad: the time of the Odyssey is wider than

16. Reprinted in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich 1960, 1-22.

17. See also by Accame « La concezione del tempo nell'età omerica e arcaica », *Rivista di Filologia e di istruzione classica*, n.s. 39, 1961, 359-394 and his reply to my criticisms *ibid.* n.s. 41, 1963, 265. Cf. M. Treu, « Griechische Ewigkeitswörter », *Glotta* 43, 1965, 1-23; B. Hellwig, *Raum und Zeit im homerischen Epos*, Hildesheim, 1964.

that of the Iliad. Others have tried to show that Homer has a qualitative notion of time, which Apollonius Rhodius replaces by a quantitative notion. Virgil, in true Homeric spirit, is claimed to have returned to the qualitative notion [18].

Little is gained from such speculations. I find it characteristic that none of our critics has been able to find a plausible place for Hesiod in such a development. Hesiod's poems know unlimited time, argue about different ages, have a precise sense of chronological succession according to generations. The history they tell is uncritical history, as Hecataeus of Miletus discovered to his own delight, but history it is. Hesiod even felt the burden of historical destiny: « would that I were not among the men of the fifth generation, but either had died before, or been born afterwards ». Boman consoles himself by reflecting that « since Hesiod's father had emigrated from Asia Minor, an oriental influence is very possible » (p. 124). Hesiod has, of course, ideas in common with Hittite and Hebrew texts, but this only goes to show that it is not possible to treat Greek notions of time as something specifically Greek [19].

Two conclusions seem to me to emerge from a critical reading of H. Fränkel and his followers: 1) H. Fränkel has made it impossible once and for all to oppose the Greek to the Jewish idea of time by showing that the attitude to time varied in Greek writers. 2) It would, however, be unwise to deduce from Fränkel's essay that the Greeks progressively discovered time. There may be a connection between the development of tragedy and the development of historiography in the fifth century. Eduard Meyer was not the first to point out the resemblances between the two friends, Herodotus and Sophocles [20]. But the connection between tragedy and historiography, if any, will have to be sought elsewhere than in the idea of time as such.

18. F. Mehmel, *Virgil und Apollonius Rhodius*, Hamburg 1940.

19. References on Hesiod and Oriental thought in J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, 114. Add U. Bianchi, « Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio », *Studi e Materiali Storia Religioni* 34, 1963, 143-210. For the interpretation of Hesiod see the very stimulating M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Brussels 1963; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris 1965, 19-47. [J.-P. Vernant, *Rev. Philologie* 40, 1966, pp. 247-276].

20. *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle 1899, II, 262.

III

If one wants to understand something about Greek historians and the real differences between them and Biblical historians, the first precaution is to beware of the cyclical notion of time. Even Greek philosophers were not unanimous about it[21]. Anaxagoras, according to Aristotle, did not hold such a view of time, nor did Epicurus[22]. Aristotle, who made the heavens eternal, attributed limited importance to the succession of Great Years[23]. Greek philosophers were not forced by race or language to have only one view of time. Nor were the historians. Herodotus, Thucydides, and of course Polybius have in turn been described as historians with a cyclical view of time. I shall attempt to show that they were not.

We have been told by none other than K. Reinhardt that Herodotus thought in terms of cycles, not of millenia: « Im Kreislauf realisiert sich die Koinzidenz des Unsichtbaren mit dem Sichtbaren »[24] (*Vermächtnis der Antike*, 1961, p. 136). We shall not dispute the negative conclusion that Herodotus was not a millenarian, but this does not make him a believer in the idea of eternal returns. Historical cycles in the precise sense of the meaning are unknown to Herodotus. He believes that there are forces opera-

21. Only a few works can be quoted: A. Levi, *Il concetto di tempo nella filosofia greca*, Milan 1919; J. F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Mass. 1948; Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris 1953; R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florence 1956; C. Diano, *Il concetto della storia nella filosofia dei greci*, Milan 1954 [from *Grande Antologia Filosofica*, Vol. II]. I have learned much from R. Schaerer's *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, Paris 1958, and *Le héros, le sage, et l'événement*, Paris 1964.

22. For the dubious evidence on Anaxagoras, G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, 390. On Empedocles, U. Hölscher, « Weltzeiten und Lebenszyklus », *Hermes* 93, 1965, 7-33.

23. P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munich 1964; A.-H. Chroust, « Aristotle and the Philosophies of the East », *Review of Metaphysics* 18, 1965, 572-580. Cf. A. Grilli, « La posizione d'Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà », *Rendiconti Istituto Lombardo* 86, 1953, 3-44.

24. Cf. T. S. Brown, « The Greek Sense of Time in History as Suggested by Their Accounts of Egypt », *History* 11, 1962, 257-70; H. Montgomery, *Gedanke und Tat: Zur Erzählungstechnik bei Herodot, Thukydides, Xenophon und Arrian*, Lund 1965. Herod. 1, 207, 2 must not be misunderstood.

ting in history which become visible only at the end of a long chain of events. These forces are usually connected with the intervention of gods in human life. Man must reckon with them, though it is uncertain whether man can really avoid what is ordained. In Herodotus Solon is perhaps the most complete representative of fear of *Hybris* whereas Croesus is the most elaborate exemplification of the operation of supernatural forces in human life. Neither of them supports the notion of cyclical time. There is also in Herodotus the simple notion that men make mistakes and start wars when they should not. But again this conviction has nothing to do with a cyclical interpretation of history, and furthermore represents only one side of Herodotus' appreciation of human events. After all, Herodotus chose to be the historian of the conflict between Greeks and Barbarians, though he ridiculed its alleged mythical causes and did not approve of its immediate antecedent, the Ionian rebellion. He attributed to the Persian war a unique, non-cyclical significance, chiefly as a conflict between free men and slaves.

Prima facie there may be more sense in attributing a cyclical view of history to Thucydides, because he wrote with the aim of helping « whoever shall wish to have a clear view both of the events which have happened and of those which will some day, in all human probability (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον), happen again in the same or similar way » (I, 22) [25]. But here again no eternal return is implied. Thucydides vaguely suggests that there will be in the future events either identical or similar to those he is going to narrate. He does not explain, however, whether the identity or similarity between present and future is meant to extend to the whole of his subject — the Peloponnesian War — or to parts of it, for instance, individual battles or individual deliberations. Let us also consider his two most famous examples of a possible « return ». He states that he is going to explain the symptoms of the plague of Athens in order that from the study of them « a person should be best able, having knowledge of it beforehand, to recognize it if it should ever break out again » (II, 48). The plague was a very

25. J. H. Finley, *Thucydides*, Cambridge, Mass., 1942, 83: « it is clear that he finally adopted a cyclical view of history very much like Plato's ». But see the limitation of this view on p. 292. [K. v. Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, I, 1967, p. 531].

special event. Though it would not be right to credit Thucydides with a distinction between political and biological events, it would also be unjustified not to suspect in him some awareness of the difference between a plague and a battle. Besides, neither he nor Hippocrates, whose teaching he obviously followed, ever attributed a cyclical cause to plagues in the strict sense of the word, and therefore there is no reason to believe that his description of the plague is part of a cyclical view of history. The other example is in the excursus about revolutions of Book III, 82. Thucydides states that « the sufferings which revolution entailed upon the cities were many and terrible, such as have occurred and always occur, as long as the nature of mankind remains the same ». But he also immediately limits the value of such a statement by adding: « though in a severer or milder form, and varying in their symptoms, according to the variety of the particular cases ». A revolution was not so simple and uniform an event as a plague.

Supporters of the cyclical view in Greek historiography must really fall back on Polybius. In Book VI he states that men emerged from some sort of primeval cataclysm into monarchy; then they pass from one type of constitution to another only to end where they started: « until they degenerate again into perfect savages and find once more a master and a monarch ». The cycle is there for anyone to see, and Polybius argues in some detail the single stages of the process. Yet we must not forget that this section of Book VI on constitutions is a big digression. The relation between this digression and the rest of Polybius' work is not easy to grasp, and I venture to believe that Polybius himself would have been embarrassed to explain it[26]. To begin with, it is not clear what is the exact relation between this general theory of the constitutions and the subsequent description of the constitutions of Rome and Carthage. The general theory concerns mankind and seems to imply that all men find themselves at a given moment in the

26. Much as I admire the recent book by P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964, I feel that it introduces too much coherence into Polybius' ideas. Cf. Th. Cole, « The Sources and Composition of Polybius VI », *Historia* 13, 1964, 440-485; F. W. Walbank, « Polybius and the Roman State », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 5, 1965, 239-60.

same stage of the same cycle. On the other hand it is quite certain that according to Polybius individual states pass from one constitutional stage to another at different moments. For instance: « by as much as the power and prosperity of Carthage had been earlier than that of Rome, by so much had Carthage already begun to decline, while Rome was exactly at her prime, as far at least as her system of government was concerned » (VI, 51). Furthermore we have to reckon with the complications brought about by the mixed constitution, which arrests corruption for a long time, if not forever. But the main consideration is that outside the constitutional chapters, in the rest of his history, Polybius operates as if he did not hold any cyclical view of history. The first and the second Punic wars are not treated as repetitions of events which happened in the remote past and will happen again in a distant future. Individual events are judged either according to vague notions, such as fortune, or according to more precise criteria of human wisdom and competence. The Roman supremacy in the Mediterranean provides the historian with a new historical perspective. Just because Fortune made almost all the affairs of the world incline in one direction, it is the historian's task to put before his readers a compendious view of the ways in which Fortune accomplished her purposes. The Roman Empire makes it possible to write universal history.

All this is not very coherent and hardly amounts to a comprehensive view of history, but in so far as it expresses a view on the trend of human events and on the forces operating behind them, it has nothing to do with cycles of human existence. Polybius very probably learned about the cycle of the forms of government from some philosopher and liked the idea, but was unable to apply it to his historical narrative (as far as we have it). Polybius the historian of the Punic and Macedonian wars does not appear to have learnt much from Polybius the student of constitutions. I should like to take Polybius as an instance of the fact that Greek philosophers often thought in terms of cycles, but Greek historians did not. It is useless to argue about whether his successor Posidonius applied the Stoic view of cosmic cycles to historical narrative because we have no precise idea of how Posidonius wrote history at length[27].

27. Recent literature in M. Laffranque, *Poseidonius d'Apamée*, Paris 1964. Add H. Strasburger, « Posidonius on Problems of the Roman Empire », *Journal*

Nor must the so-called organic view of history, such as we can find in Florus, be confused with the notion of cycles [28]. What Florus, and no doubt other historians before and after him, believed is that the history of a State can be divided, like the life of an individual, into periods of childhood, youth, maturity, old age, ending in death. This view is important in so far as it implies a certain fatalism. It may lead to all sorts of biological interpretations of human events, and it can, though it need not, be connected with the theory of eternal returns. In the way in which it is presented by Florus it has no profound implication of any kind. In Antiquity it was left to poets such as Virgil, to religious seers, and to political propagandists to dream of the rejuvenation of the Roman Empire. No ancient historian, as far as I can remember, ever wrote the history of a State in terms of births and rebirths. Isolated metaphors do not make historical interpretations.

IV

History can be written in innumerable forms, but the Greeks chose a form which was accepted by the Romans and which was unlikely to lend itself to a cyclical view of history. The method of the Greek historians was simple enough, and by comparing it with the approach to history of the Biblical writers we shall perhaps be able to arrive at a more realistic appreciation of the similarities and differences between Greek and Hebrew historians. What Herodotus, the father of history, did was to select a series of events as worthy of being rescued from oblivion. He did not claim to cover all the past. He made a choice, and his choice was founded upon quality. The actions of the Greeks and Barbarians he deci-

of Roman Studies 55, 1965, 40-53 and notice particularly A. D. Nock, « Posidonius », *ibid.* 49, 1959, 1-15.

28. C. Tibiletti, « Il proemio di Floro », *Convivium* n. s. 27, 1959, 339-42; A. Truyol y Serra, « The Idea of Man and World History from Seneca to Orosius and Saint Isidore of Seville », *Cahiers d'Histoire Mondiale* 6, 1961, 698-713; R. Häussler, « Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs », *Hermes* 92, 1964, 313-41; I. Hahn, « Prooemium und Disposition der Epitome des Florus », *Eirene* 4, 1965, 21-41; W. Den Boer, « Florus und die Römische Geschichte », *Mnemosyne* 18, 1965, 366-387. [P. Jal, *Florus*, I, 1967, LXIX].

ded to put on record were great and wonderful. But he had also another reason for his choice, though this was less explicit and simple. He told stories which appeared to him sufficiently well established, though he made a further distinction between what he could vouch for himself, having seen it, and what he reported second-hand without necessarily taking responsibility for it. Underlying the entire work of Herodotus is his wish to get the best information he could, to use one of his typical expressions (II, 44). In other words, his history is founded upon a selection determined primarily by the intrinsic value of the events and secondarily by the information available. This double criterion of choice is present, in different proportions and with different degrees of awareness, in all the historical works of the Greeks and of the Romans who came after Herodotus until, say, Procopius and Cassiodorus. Each historian is concerned first of all with the importance of what he is going to put on record; in the second place he is concerned with the nature of his evidence and knows more or less clearly that some pieces of evidence are better than others. Indeed, even before Herodotus, Hecataeus had chosen to recount the genealogies of the Greeks, not so much because they were obviously important to the Greeks, but also because he was better informed about them than the rest of the Greeks. Few or none of the Greek and Roman historians formulated the two criteria with the severity of Thucydides, who preferred the Peloponnesian War to all that had happened before both because it was more important and because it could be told more reliably. But every historian, more or less, took both criteria into consideration. Hence, according to Thucydides' example, the frequent preference for contemporary history which was obviously important to those who had lived it and which at the same time could be narrated more reliably. Those who told of the past had to sacrifice stories simply because the evidence was not trustworthy. Ephorus jettisoned the period before the return of the Heraclidae, and Livy deplored the unreliability of the traditions on early Rome. Others, like Varro, formulated a distinction between different periods of human history according to the varying reliability of the evidence: Varro called the last period historical because « res in eo gestae veris historiis continentur » (Censor. 21). What myth meant to the Greeks before history was invented in the fifth century I do not claim to know,

but to the historians myth meant something less well known than an ordinary happening (cf. Herod. II, 45). Every historian knew with Pindar that men are apt to forget: ἀμνάμονες δὲ βροτοί (*Isthm.* 7, 13).

The combination of the two criteria of choice — qualitative importance and reliability — did not prevent, even among pagans, the compilation of works which claimed to be universal histories: Trogus Pompeius' *Historiae Philippicae* was one. But the emphasis was clearly not on repetition and eternal returns, but on the unique value of what was being told: history provided examples, not patterns of future events. Moreover, preference was given to limited series of events. The classical historian, like the classical poet, normally deals with limited time. But the historian, unlike the poet, has to justify his choice of a subject not only by criteria of greatness, but also by those of reliability. The Greek philosopher can deal with unlimited time and can even consider the possibility of different time systems related to the existence of several worlds. The limited amount of available evidence is in itself a cause for the limited extent of historical time in comparison with the unlimited time which the philosopher can contemplate because he needs no evidence. Thus the Greek historian has to find out, to discover the events he wants to preserve. He records, not what everybody knows, but what is in danger of being forgotten or has already been forgotten. History is to the Greeks and consequently to the Romans an operation against Time the all-destroying in order to save the memory of events worth being remembered. The fight against oblivion is fought by searching for the evidence.

Search for the evidence and construction of chronological tables are closely interrelated. The evidence, to be evidence, must somehow be dated. Chronology in its turn must be constructed on evidence. Selection and dating of events are interdependent. But interdependence never amounted to a fusion of historical and chronological research. The Greeks soon decided in the fifth century B. C. — more or less when they began to write history — that written evidence was more useful for the construction of a chronology than for the reconstruction of historical events, such as battles and assembly meetings. The decision was sensible enough when it was first taken. In the fifth century the Greeks possessed many documents mentioning priests, magistrates, victorious athletes,

but very few written accounts of battles and assemblies. Later what we call official documents and private papers multiplied, and in the Hellenistic period it would have been perfectly possible to write history as we do now by going into archives or using private letters, memoirs, and so on. But the preference for oral tradition and visual observation survived, as is clear from Polybius, even when it was no longer justified by prevailing conditions[29]. The chronological framework was almost invariably supported by written records (lists of eponymous magistrates, priests, etc.). The historical narrative, when presented for the first time and not derived from earlier historians, is more often founded upon oral tradition and personal recollections than on written evidence. Consequently chronological research developed on its own lines. The historian Eunapius in his violent attack against chronographers (« What does chronology contribute to the wisdom of Socrates or to the brilliance of Themistocles ? ») was probably prompted by his dislike of the Christians who favoured chronography, but he reflected the traditional Greek dichotomy of chronography and history[30]. The *spatium chronographicum* was normally longer than the *spatium historicum*, for the simple reason that professional chronographers were less afraid of « empty » periods than the historians[31]. But occasionally historians (such as Diodorus) ventured into the fields of primitivism for which chronographers were unable to provide dates.

Chronographers and historians collaborated in the production of synchronisms. Synchronisms had long been known to the historians of Mesopotamia and Israel, but they played a special part

29. See in general my paper on Historiography on Written and Oral Tradition in *Studies in Historiography*, London 1966, 211-220 and especially M. Laffranque, « La vue et l'ouïe: expérience, observation et utilisation des témoignages à l'époque hellénistique », *Revue Philosophique* 153, 1963, 75-82; *id.*, « L'oeil et l'oreille: Polybe et les problèmes de l'information à l'époque hellénistique », *ibid.* 158 1968, 263-272. Contrast Chinese historiography: « Il n'y a d'histoire au sens chinois du mot que de ce qui est écrit » (J. Gernet, « Ecrit et histoire en Chine », *Journal de Psychologie* 56, 1959, 31-40). [*Terzo Contributo*, 13-22].

30. Eunapius fr. 1 (K. Müller, ed., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris 1841-1870, IV, 12). He discusses the performance of his predecessor Dexippus, a pagan.

31. W. von Leyden, « Spatium Historicum », *Durham University Journal* n.s. 11, 1950, 89-104.

in Greek historiography. The wide range of interests and explanations of the Greek historians would never have been possible without synchronisms. They represented the bridges between the stories of different cities, nations, and civilizations. The very story of Herodotus hangs upon a chain of synchronisms, which is no less robust for being hardly visible to the casual observer [32]. Later the discovery or invention of synchronisms became almost an art in itself, as if synchronisms were the symbols of hidden relations. Timaeus notoriously indulged in them, though, strangely enough, we do not know what he meant when he stated or rather invented that Rome and Carthage had been founded in the same year. Synchronisms are important as data of historical problems, but are often misleading if used as explanation. The more serious Greek and Roman historians preferred succession to synchronism as a foundation for historical explanations.

It is not easy to formulate generalizations about the ways in which the Greek and Roman historians used chronological succession in causal or teleological explanations [33]. Oracles and dreams would have to be taken into account. The future did not loom large in the works of Greek historians. There was more concern with the future among Roman historians, and it expressed itself in anxiety about the Roman Empire. Tacitus' pathos has no Greek equivalent. To the Greeks the more remote past, what was called τὰ παλαιά or *Antiquitas*, was a special source of problems and ambiguities. The first Greek historians realized that the chronological limits of what was antiquity to the Greeks did not coincide with the antiquity of other nations. Hecataeus' discovery that his sixteen generations of ancestors cut a poor figure against the 345 genera-

32. H. Strasburger, « Herodots Zeitrechnung », *Historia* 5, 1956, 129-61 = W. Marg, ed., *Herodot*, Darmstadt 1962, 677-725. [*Contra* W. Den Boer, *Mnemosyne* 4, 21, 1967, pp. 30-60].

33. It is difficult to find any general treatment of this topic. Much is still to be learned from F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, London 1912; now available in reprint [New York 1957], and from his pupil W. K. C. Guthrie, *In the Beginning*, London 1957, which contains a chapter on « Cycles of Existence », 63-79. Cf. also B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past*, Leiden 1953; K. von Fritz, « Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaften bei den Griechen », *Philosophia Naturalis* 2, 1952, 200-223; M. I. Finley, introduction to *Greek Historians*, London 1959, and F. Chatelet, *La naissance de l'histoire*, Paris 1962.

tions of Egyptian priests was a sobering experience[34]. In the Hellenistic age the same point was made again and again by the Orientals themselves who had learned how to write history in the Greek way. On the other hand Herodotus was mildly puzzled that the Scythians should consider themselves the youngest nation of the world (IV, 5).

It is probably true that to the majority of Greek and Roman historians long duration was in itself a positive quality. Polybius can write in all seriousness: « I am convinced that little need be said of the Athenian and Theban constitutions: their growth was abnormal, the period of their Zenith brief, and the changes they experienced unusually violent. Their glory was a sudden and fortuitous flash, so to speak » (VI, 43). There is a difference between admiring what is ancient and appreciating what lasts long. Both feelings normally coexisted. But even if Thucydides admired duration (which is doubtful), he did not admire antiquity[35]. On the other hand Tacitus, the *laudator temporis acti*, never denied himself the pride of belonging to the ruling class of a modern powerful empire. Greek and Latin attitudes towards Antiquity have been much simplified by modern interpreters. This applies also to the notion of progress. Unlimited progress was perhaps not a Greek notion, but unlimited progress is one of those philosophical notions which have seldom been very important to historians. What matters more is that Greek historians recognized a continuous, albeit limited, progress in the sphere of philosophy, science, arts, constitutions rather than in that of ordinary moral and political actions. The first finder, the πρῶτος εὑρετής, was an important figure — often with aristocratic or divine connotations[36].

This attempt to disentangle the attitudes of Greek historians from those of the philosophers may perhaps be concluded by two remarks. With good cause, historians always ignored the philosophical discussion of whether man can possess only his present, as Aristippus taught (μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν)[37].

34. Cf. my essay on Hecataeus, 1931, now reprinted in *Terzo Contributo*, Rome 1966, 323-33 and bibliography there quoted.

35. He admired the abortive constitution of 411 B. C. (VIII, 97, 2).

36. A. Kleingünther, *Protos Euretes*, Leipzig 1933 (*Philologus* Supplement 26, 1); K. Thraede, « Das Lob des Erfinders », *Rh. Museum* 105, 1962, 158-186.

37. Aelianus *var. hist.* 14, 6 (= Mullach, *Fr. Phil. Graec.* II, 414).

They also ignored the Stoic point of view that the wise man can quietly explore all his past: « securae et quietae mentis est in omnes vitae suae partes discurrere ». The « sine ira et studio » of Tacitus is something different.

V

If we now go back to the Biblical historians, it will be apparent that differences do exist between them and the Greek and Roman historians as regards time. But the differences are not those suggested by contemporary theologians. The main differences seem to me to be four:

1) The historical section of the Bible is a continuous narration from the creation of the world to about 400 B. C. In comparison with Christian historians like Eusebius who started from before the creation, this is still a limited time. But in comparison with the ordinary Greek and Roman histories, even universal histories, the Biblical account is unique in its continuity. This remark does not apply to the original independent historical works which are the foundations of the present Bible. There was a time in which Hebrew historians knew how to select special periods [38]. Ultimately the idea of an historical continuum from the creation prevailed. All the other interests, including the interest in non-Hebrew history, were sacrificed to it. A privileged line of events represented and signified the continuous intervention of God in the world he had created: the men who worked along that line received unique importance from the very position in which they found themselves.

2) Hebrew historians did not use reliability as a criterion for selecting and graduating events even within this continuum. Hebrew historians did not know the distinction between a mythical

38. Strong disagreements over the methods of analysis of Hebrew historiography (of which some account is given from the point of view of I. Engnell's school in R. A. Carlson, *David, the Chosen King* [Stockholm 1964], 9-19) should not, I think, obscure this point. Cf., for instance, the introduction by J. Gray to his commentary on *I and II Kings*, London 1964; S. Mowinckel, quoted n. 41, and also M. Smith, « The So-called Biography of David in the Books of Samuel and Kings », *Harvard Theological Review* 44, 1951, 167-69. See also A. Alt, « Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56, 1959, 129-37.

age and an historical age[39]. They did not think it necessary to explain how they came to know the conversation between Eve and the serpent. Paradoxically, the Hebrew historians were uncritical not because they did not care about evidence, but because they had good reasons to believe that they had reliable evidence to use. Much of the Biblical account is directly founded upon written records: « Now the rest of the acts of Solomon, and all that he did, and his wisdom, are they not written in the book of the acts of Solomon ? » What had not been written down was yet entrusted to the collective memory of the people of Israel and especially of its priests. Flavius Josephus makes this point vigorously and clearly in one of the most important discussions on historiography left to us by Antiquity. He was quite right in saying that the Jews had better organized public records than the Greeks (*c. Apionem* I. 1). What he did not know was that public records kept by priests need to be looked into very carefully.

3) The Jew has the religious duty to remember the past. The Greeks and Romans cherished the example of their ancestors and derived inspiration from it. Isocrates and other rhetoricians made this one of the main reasons for writing history. But, as far as I know, no Greek ever heard his gods ordering him to « remember »: « Thou shalt well remember what the Lord thy God did unto Pharaoh, and unto all Egypt » (*Deut.* 7, 18). Neither perhaps was any Greek god told to remember as Yahweh was: « Remember Abraham, Isaac and Israel, thy servants » (*Ex.* 32, 13).

39. For this distinction in Greece see the chapter by J.-P. Vernant on « Aspects mythiques de la mémoire et du temps », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, 51-94. Cf. R. H. Pfeiffer, « Facts and Faith in Biblical History », *Journal of Biblical Literature* 70, 1951, 1-14; R. M. Grant, « Causation and the Ancient World View », *ibid.* 83, 1964, 34-41. Other references in G. Fohrer, *Theologische Literaturzeitung* 89, 1964, 488, n. 18. The notion of memory is studied by B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, London 1962. The analysis of the root *zkr* by P. A. H. De Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962, does not invalidate Child's conclusions. Formulas like Homer, *Iliad* 15, 375 are something different, but I should gladly like to know more about the memory of Greek gods. There seems to be little about it in books such as J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse . . . dans la Grèce classique*, Geneva 1958. See now also W. Schottroff, '*Gedenken*' *im alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen 1964.

The notion of a Covenant explains this emphasis on memory [40]. The Biblical historian never implied (if I am correct) that he was the first to rediscover the past or to save it from oblivion. He only gave an authoritative version of what everybody was supposed to know, whereas the Greek historian recorded what was in danger of becoming unknown.

4) The Hebrew historian never claimed to be a prophet. He never said « The Spirit of the Lord God is upon me ». But the pages of the historical books of the Bible are full of prophets who interpret the events because they know what was, is and will be. The historian by implication subordinates himself to the prophet, he derives his values from him. The relation between the historian and the prophet is the Hebrew counterpart to the Greek relation between historian and philosopher. But, at least since Plato fully formulated the antithesis between time and eternity, there could be no collaboration in Greek thought between history and philosophy as there was in Hebrew thought between history and prophecy [41].

The four differences which I have mentioned were not much noticed in Antiquity. Jews and Gentiles quarrelled about their respective antiquity and the peculiarities of their national customs. The Gentiles naturally questioned the Jewish claim to be the Chosen People, but do not seem to have found anything illogical in the Jewish notions of evidence, prophecy, archaic history. True enough, the Gentiles did not read the Bible and merely reacted to the hellenized versions of Jewish history the Jews themselves produced. It remains significant, however, that Flavius Josephus could write a

40. Bibliography in A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.

41. I do not know of any satisfactory study of the relations between prophets and historians in the Bible. For an illuminating paper on the prophet's predicament see E.-J. Bickerman, « Les deux erreurs du prophète Jonas », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 45, 1965, 232-264. Notice, however, A. Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Stuttgart 1931, reprinted Göttingen 1961; S. Mowinckel, « Israelite Historiography », *Annals of the Swedish Theological Institute* 2, 1963, 4-26; G. Fohrer, « Prophetie und Geschichte », *Theologische Literaturzeitung* 89, 1964, 481-500 with bibliography; J. Hempel, *Geschichten und Geschichte im Alten Testament*, Gütersloh 1964; H. W. Wolff, « Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie », *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1964, 289-307. [E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, New York 1967.]

Hebrew history which was founded upon the Bible and yet acceptable or at least intelligible to the Greek and Roman readers for whom it was intended [42].

As far as I know, the Christians were unable to write their history for pagans. From a pagan point of view the Christian claims were far more extravagant than the Jewish ones. The Christians claimed that, though they were the most recent nation, yet they were in fact born with the world, ἀπὸ πρώτης ἀνθρωπογονίας (Eus. *H. E.* I, 2, 6). They claimed to be a nation growing not through the process of natural births, but through the process of mystical rebirths. They were expecting — rather soon — a second and final Advent.

The more superficial aspects of this new history were capable of being expressed in the pagan form of chronography. Hence the Christian passion for chronography. But chronology, however subtly handled, was unable to convey the complex and revolutionary implications of the Christian interpretation of history [43]. In the first generations the Gospels filled the need. Later, after a gap which needs explanation, Christian historians created ecclesiastical history to supplement the Gospels. Both the Gospels and the ecclesiastical histories, unlike Josephus' *Jewish Antiquities*, were for the believer, or at least for the potential believer, not for the unbe-

42. Cf. I. Heinemann, « Josephus' Method in the Presentation of Jewish Antiquities », *Zion* 5, 1939-40, 180-203 (in Hebrew); P. Collomp, « La place de Josèphe dans la technique de l'historiographie hellénistique », in *Etudes hist. Faculté Lettres Strasbourg* III, Paris 1947, 81-92. There is something to be learned, oddly enough, from G. Bertram, « Josephus und die abendländische Geschichtsidee », in W. Grundmann, ed., *Germanentum, Christentum, und Judentum* II, Leipzig 1942, 41-82, just because it deplores the penetration of Jewish ideas into the Aryan world (cf. W. Grundmann, *Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe der deutschen Theologie und Kirche* [Weimar 1939] and for further information K. Meier, *Die deutschen Christen* [Halle 1964]). Points in common between Greek and Jewish historiography have been repeatedly emphasized in basic studies by E. Bickerman, for instance in « La chaine de la tradition pharisienne », *Revue Biblique* 59, 1952, 44-54 and *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York 1962. Cf. also my paper « Fattori orientali della storiografia ebraica post-esilica e della storiografia greca », *Rivista Storica Italiana* 77, 1965, 456-464 and M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1957, 248-73. [*Terzo Contributo*, II, 807-818].

43. J. W. Johnson, « Chronological Writing: Its Concepts and Development » *History and Theory* II, 1962, 124-45; see also my paper quoted in n. 45.

liever. I have never felt able to accept the view, though authoritatively stated, that Luke wrote his Gospel and the Acts for an ordinary « Roman official concerned with the public safety and legal procedure »[44]. The Christian accounts offended all the classical notions about Antiquity, memory, evidence. Besides, by the time ecclesiastical history was invented in the fourth century, it had already become too dangerous to discuss Christian claims. Here I rejoin my paper on fourth-century historiography which I read at the Warburg Institute in 1959. We have no pagan discussion of the Christian conception of time and of the connected notion of ecclesiastical history[45]. The modern notion of historical periods selected according to the intrinsic importance of the facts and according to the reliability of the evidence is quite clearly part of our pagan inheritance. Experience seems to show that it can somehow be reconciled with the Jewish idea of a history from the creation of the world. The reconciliation with the Christian notion of a history divided into two by Incarnation is a more difficult problem.

Two concluding remarks, though only too obvious, do not seem to be superfluous in the circumstances:

1) Many students of historiography, and especially the theologically minded among them, appear to assume that there are neat and mutually exclusive views about time: the Jews had one, the Greeks another. To judge from experience, this is not so; and one would suspect that philosophers would have an easier task if

44. The identification of Theophilus is hopeless for the reasons indicated by F. J. Foakes Jackson and K. Lake, *The Beginnings of Christianity* II, London 1922, 505-508. Cf. E. Jacquer, *Les Actes des Apôtres*, 2nd ed., Paris 1926, 3: « nous ne savons rien sur ce personnage ». H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament*, London 1962, is not what one would like it to be—a discussion of the two points of view—and is altogether disappointing. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 2nd ed., Stuttgart 1953, 179 has made the remark worth pondering: « Daraus folgt, dass eine jüdische Theologie der Geschichte möglich und innerlich notwendig ist, während eine christliche Geschichtsphilosophie ein künstliches Gebilde darstellt ». For the opposite point of view cf. for instance A.-H. Chroust, « The Metaphysics of Time and History in Early Christian Thought », *The New Scholasticism* 19, 1945, 322-52.

45. A. Momigliano, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 79-99. [*Terzo Contributo*, 87-109.]

it were so. To give a simple instance, two different attitudes towards time have been shown to exist in archaic Greek and Roman law. As L. Gernet has observed (« Le temps dans les formes archaïques du droit », *Journal de Psychologie* 53 [1956], 379-406), in certain cases the judge did not take time into account, in others he admitted the validity of religious or magic practices connected with time. Comparative study of the notion of time in « primitive » civilizations will increasingly help classical scholars and Biblical theologians to introduce some complexity into their simple ideas of what is Greek and what is Biblical [46].

2) Classical and Biblical scholars sometimes give the impression of forgetting that general linguists and anthropologists are

46. French sociologists have a proud record of research on the notions of time and memory which starts with H. Hubert and M. Mauss, « La représentation du temps dans la religion et la magie », *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, 189-229 and continues with the great works by M. Halbwachs (who died at Buchenwald on 16 March 1945): *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925, and « Mémoire et société », *L'Année Sociologique* III, 1, 1940-48, 11-177 (reprinted under the title *La mémoire collective* [Paris 1950]) not to speak of the recent developments in I. Meyerson's school, about which see n. 12. Cf. also A. I. Hallowell, « Temporal Orientation in Western Civilization and in a Preliterate Society », *American Anthropologist* 39, 1937, 647-70; E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford 1940; E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1961, 124-36; M. Eliade, « Primordial Memory and Historical Memory », *History of Religions* 2, 1962, 320 ff.; J. Le Goff, « Temps de l'Eglise et temps du marchand », *Annales* 15, 1960, 417-33; J. Pépin, « Le temps et le mythe », *Les Etudes Philosophiques* 17, 1962, 55-68; D. F. Pocock, « The anthropology of time-reckoning », *Contributions to Indian Sociology*, 7, 1964, 18-29.

I am not here directly concerned with what has become a primary branch in the study of notions of time—the analysis of oral traditions. To mention only one work: J. Vansina, *De la tradition orale*, Tervuren, Belgium, 1961 (English translation *Oral Tradition*, [London 1965]). For contemporary discussions of the theoretical ambiguities about time, which may perhaps be taken to start with the Göttingen lectures by E. Husserl in 1905, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (first published by M. Heidegger in 1928), see, among others: R. G. Collingwood, « Some Perplexities about Time », *Proceedings of the Aristotelian Society* 26, 1926, 135-50; A. Quinton, « Spaces and Times », *Philosophy* 37, 1962, 130-47; G. Kubler, *The Shape of Time*, New Haven 1962; R. Schaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt 1963; S. Kracauer, « Time and History », *Zeugnisse Th. W. Adorno*, Frankfurt 1963, 50-64, reprinted in *Beiheft* 6 of *History and Theory*; and W. von Leyden, « History and the Concept of Relative Time », *History and Theory* II, 1962, 263-85.

still in disagreement among themselves as to whether (or to what extent) language is not merely a « reproducing instrument for voicing ideas but rather is itself the shaper of ideas, the program and guide for the individual's mental activity » [47].

47. B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, New York 1956, 212. Cf. *Language in Culture*, ed. H. Hoijer (American Anthropological Association Memoir No. 79, December 1954), which is entirely devoted to discussing the Sapir-Whorf hypothesis on inferences from linguistic to non-linguistic data. See also M. Cohen, « Social and Linguistic Structure », *Diogenes* 15, 1956, 38-47 and his book *Pour une sociologie du langage*, Paris 1956. J. Barr in *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, 294, n. 1, has already observed that the theory of language behind Kittel's *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* seems to be that of J. L. Weisgerber, the author of *Deutsches Volk und Deutsche Sprache*, Frankfurt 1935, *Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache*, 1950, *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, 1962, and other works in a similar vein. In Weisgerber, emphasis on « Muttersprache » and nationalism corresponds to distrust of bilingualism (see for instance *Das Menschheitsgesetz der Sprache* [2nd ed., Heidelberg 1964], 154). A book like Barr's is needed for classical scholarship. [I should like to refer also to Barr, *Old and New in Interpretation*, London 1966, which appeared when this article was already in proof. R. Häussler, *Tacitus und das historische Bewusstsein*, Heidelberg 1965, in fact 1966, is another book which appeared too late to be used here. It is devoted to the conflict between cyclical and linear notions of time, and though it contains many perceptive remarks it seems to me to result in confusion worse confounded. Cf. my review in *Rivista Storia Italiana* 78, 1966, 974-976. Later bibliography in S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* II, 2, 1966, 412-461, important; L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967; Ch. G. Starr, *The Awakening of the Greek Historical Spirit*, New Jork 1968, 57-77].

II

PROSPETTIVA 1967 DELLA STORIA GRECA *

I

Siamo tutti in periodo di decolonizzazione. Ciò vale anche per la storia antica. Decolonizzazione vuole dire trovare un significato alla grecità che serva per un mondo che ha sofferto il nazismo e sta sperimentando almeno parzialmente varie forme di comunismo, sta combattendo sulle barriere di colore, non intende dichiararsi imprigionato dalla propria tecnica. A un livello più modesto si tratta di rivedere una situazione che è stata determinata negli ultimi centocinquant'anni dall'assoluto predominio della scienza tedesca dell'antichità classica. Noi Italiani abbiamo particolari ragioni per considerare con sobrietà la situazione, perché se grandissima è stata, e cospicua continua a essere, la nostra dipendenza di studiosi del mondo classico dalla Germania, grande è pure il debito che abbiamo contratto con i nostri maestri tedeschi. Dalla Germania o dall'Austria ci vennero Adolfo Holm, Giulio Beloch, Emanuel Loewy. Mommsen fu maestro di E. De Ruggiero e di Pais, Ritschl di Vitelli, Beloch di De Sanctis, Leo di Pasquali, Buecheler di Funaioli. Decolonizzarci non significa dimenticare ciò che si è imparato dai colonizzatori.

Occorre poi subito aggiungere che gli studi di storia greca si trovano oggi in una situazione che è differente dagli studi di storia romana. Questa differenza assume aspetti speciali in Italia, ma è comune a tutti i paesi che hanno importanti scuole di storici dell'antichità. Già nella generazione posteriore alla dittatura del Mommsen — diciamo dopo il 1900 — la Germania aveva perduto la direzione degli studi di storia romana. L'apparire delle storie di Pais, De Sanctis, Bury, Rostovtzeff, Carcopino; l'organizzazione accentrata in Inghilterra della *Cambridge Ancient History*; la novità degli

* [*Rivista Storica Italiana*, 80, 1968, pp. 5-19 (Relazione al Congresso degli Storici Italiani in Perugia, 9 ottobre 1967)].

studi di storia regionale di un Jullian, uno Chapot, uno Gsell; la nuova tecnica analitica di Maurice Holleaux; infine la organizzazione in America per opera di Tenney Frank di una storia economica di Roma erano tra i tanti segni del cambiamento di situazione in storia romana. Con ciò naturalmente non si vuol dire che gli storici tedeschi non continuassero a produrre opere di carattere fondamentale e rivoluzionario anche nel campo della storia romana. Basti indicare gli studi sull'Italia preromana di Arthur Rosenberg, lo studio sulle fazioni nobiliari di Friedrich Muenzer e la storia romana di Beloch. Più ancora è da ricordare che la perdita del primato negli studi di storia politica e istituzionale non significò per la Germania la perdita del primato negli studi di letteratura e pensiero romano. Anzi (quale che sia la spiegazione) è ovvio che nella generazione postmommseniana si ravviva e si concreta la ricerca sull'originalità della letteratura romana guidata da Friedrich Leo, Ludwig Traube, Richard Heinze e più tardi Eduard Fraenkel e Friedrich Klingner. Ma in conseguenza della maggiore internazionalità della ricerca di storia romana, in specie nel periodo 1920-1940, gli studi di storia romana risentirono meno della crisi del pensiero e della vita tedesca che si chiama Nazismo. Tanto più poi che la maggioranza degli esponenti degli studi romani in Germania — si parli di storia, letteratura o diritto — erano ebrei (Traube, Leo, Norden, Muenzer, Rosenberg, Fraenkel) e come tali eliminati — vivi o morti — dalla moderna società tedesca che avevano contribuito a creare e a rendere sempre più civile.

Negli studi di storia greca, forse anche per l'inevitabile prevalere dei problemi culturali nello studio della grecità, il predominio tedesco continuò nel sec. XX assai più marcato che negli studi di storia romana. Non solo non furono sostituite le storie fondamentali tedesche della Grecia, come quelle del Busolt e del Beloch, ma la presenza di un grande storico come Eduard Meyer assicurò nuove e più moderne connessioni con la storia orientale. Si dovette a U. Wilcken la organizzazione e lo sfruttamento della nuova scienza papirologica per la storia sociale del periodo ellenistico. Nel campo della storia culturale Usener, Wilamowitz, Ed. Schwartz e poi Jaeger crearono scuole e metodi di indagine dominanti per tre generazioni. Un giovane professore di Lipsia, Helmut Berve, fondò intorno al 1930 una scuola di ricerca, in specie dedicata alla storia greca, che si rivelò immediatamente autorevole e parve corrispon-

dere sul terreno della storia politica alla scuola di Jaeger nel campo culturale. È curioso che gli studiosi ebrei prima del 1933 fossero meno influenti in Germania negli studi greci che negli studi romani. Felix Jacoby, Paul Maas, Hermann Fränkel furono riconosciuti come tre fra i più grandi grecisti del nostro tempo solo durante il loro esilio.

Riserve e limitazioni a questo quadro sono facili. Basterà indicare la presenza di Gustave Glotz in Francia e di William Tarn in Scozia, e il meteorico assurgere di Louis Robert alla posizione del più grande e originale epigrafista greco di ogni tempo. Noi sappiamo infine che cosa contarono tra di noi la successiva apparizione della opera di un allievo — *La dissoluzione della libertà nella Grecia antica* (1929) — e la risposta del maestro — la *Storia dei Greci* (1939).

Nel dibattito e quasi conflitto tra Aldo Ferrabino e Gaetano De Sanctis si riassume ciò che di più importante fu pensato in Italia tra il 1925 e il 1939 nel campo della storia greca. Con l'apparizione in Inghilterra nel 1941 della *Storia sociale ed economica dell'Ellenismo* di M. Rostovtzeff — un'opera pensata in America — si indicava evidentemente il maturarsi di una nuova situazione. La ricerca più originale si era compiuta oltre Oceano. È tuttavia caratteristico che il Rostovtzeff ellenistico avesse una influenza molto meno decisiva sugli studi di storia greca di quanto avesse il Rostovtzeff storico dell'impero romano sugli studi di storia romana. L'impressione perdurante rimase e forse ancora rimane che le opere che contano per la interpretazione della Grecità sono tedesche. Basti qui ricordare senza ulteriore commento come in Italia si sia pure recentemente sentito il bisogno di tradurre la *Storia greca* di Berve, l'*Uomo greco* e la *Libertà greca* di Max Pohlenz.

Ora non c'è dubbio che la connessione tra gli studi di storia greca e il Nazismo è stata stretta (come è troppo ovvio ai lettori di Berve, Pohlenz e di quel flamine del razzismo che continua a essere Fritz Schachermeyr). Ma più ancora pesa sugli studi di storia greca l'illusione che ha avuto espressioni estreme — quasi incredibili, perfino in Wilamowitz — sulla affinità tra Greci e Tedeschi con conseguente interpretazione della storia greca in chiave nazionalista tedesca.

Naturalmente noi abbiamo avuto in Italia la contaminazione di fascismo e storia romana, che non è da dimenticare nè da condonare. Ma per il fatto stesso che i maggiori storici di Roma, Gaetano De Sanctis e Plinio Fraccaro, furono antifascisti, la contaminazione

fu più superficiale. Per me è indicativo che uno studioso competente come Emanuele Ciaceri arrivasse a scoprire del Fascismo antico nel Mezzogiorno d'Italia fra i Pitagorici, ma non trasformasse mai gli imperatori romani in predecessori del Duce: si sforzava anzi di salvare la riputazione di Cicerone, nemico di Cesare, e di Tiberio, Cesare suo malgrado. Il problema suscitato dalla contaminazione fascista negli studi di storia romana esistette — forse ancora esiste, almeno fuori d'Italia, come prova l'opera post-bellica di Carcopino. Ma è problema più di disinfezione che di revisione delle basi essenziali degli studi romani. Nel campo della storia greca la situazione è ben diversa.

Nel campo della storia greca tutta una serie di interrogativi si pone se si vuole sul serio uscire fuori dai limiti che centocinquanta anni di prevalenza germanica negli studi di storia greca hanno in parte consciamente in parte inconsciamente costruito intorno alla cultura classica. Alcune di queste barriere stanno di fatto cedendo, e perciò potremo toccarle più rapidamente. Altre sono ancora robuste e dovranno essere esaminate con più cura. Saranno insieme da considerare talune alternative che già si sono offerte alla eredità del pensiero germanico.

II

Conviene intanto indicare più da vicino in che cosa consista, secondo noi, la eredità dell'ellenismo germanico dell'ultima generazione: più in su non possiamo andare. Primo ed essenziale elemento è la separazione tra mondo greco ed orientale come due mondi contrapposti. La separazione poteva essere accompagnata da conoscenza dell'Oriente e da riconoscimento del debito che la cultura greca e invero le culture post-classiche contrassero con l'Oriente: il caso più alto di questa consapevolezza è in Edoardo Meyer, il cui ideale di scienza della antichità fu perseguito da altri fra cui Walter Otto. Di solito tuttavia anche questa conoscenza e consapevolezza furono lasciate cadere. I grecisti giudicarono di un Oriente che non conoscevano. Perfino l'ebraico cessò di essere lingua di cultura per i professori tedeschi, pur spesso figli o nipoti di pastori protestanti che avevano imparato a leggere la Bibbia nell'originale.

Secondo elemento, che ebbe la sua faticosa codificazione in Wilamowitz, è l'assorbimento dell'Ellenismo — cioè del periodo

posteriore ad Alessandro Magno — nella storia politica e culturale della Grecia. Che il fenomeno più importante dell'Ellenismo fosse la nascita del Cristianesimo — né pensato né organizzato da Greci — diede da riflettere alla generazione di Droysen, ma non sembra aver disturbato i sonni più o meno dogmatici della maggioranza dei professori educati da Wilamowitz. E quindi tanto meno ci si preoccupò che i centri dell'Ellenismo fossero su suolo recentemente occupato dagli eserciti di un Macedone di cultura greca. Terzo elemento, conseguente al secondo, è la nozione di una Grecità che scopre l'idea di educazione — o come si ama dire di « Paideia » — che formula gli ideali della aristocrazia europea per i secoli avvenire. Quarto elemento, ereditato ben inteso da generazioni precedenti, la polarizzazione della interpretazione della Grecità tra Sparta ed Atene come due possibili alternative per l'uomo moderno. Che poi la maggioranza dei professori tedeschi preferisse, specie nella decade degli anni '30, Sparta ad Atene è solo un corollario, che io direi di secondaria importanza, di questa polarizzazione paradigmatica. Quinto elemento è la nozione più o meno esplicita che per capire i Greci bisogna pensare in greco o alternativamente in tedesco. Alla ineffabilità del pensiero greco per coloro che temono di tradurre Paideia, Eunomia, Areté, Hairesis in lingue moderne, fa da contrappeso la sicurezza sulla perfetta traducibilità del greco di Eraclito o di Platone in linguaggio heideggeriano.

Sesto elemento è la nozione del rapporto inversamente proporzionale tra la complessità delle istituzioni e della vita economica e sociale greca e la profondità e originalità del pensiero greco. Se per un Beloch (già ai suoi tempi contrastato) i Greci avevano avuto il merito di aver creato, col capitalismo e la società borghese, anche il razionalismo; per la generazione di Jaeger, Hasebroek, Berve i Greci diedero il meglio di se stessi in condizioni di economia primitiva o (come nel caso di Platone) in reazione cosciente alla più evoluta società circostante. Ad ogni modo sia per Beloch sia per Hasebroek l'alternativa era tra società capitalista e società precapitalista di tirannelli aristocratici, circondati da mercanti avventurieri e da pirati.

Settimo elemento è la religione greca trattata come un bel mondo ambiguo. Imprudente forse crederci, come nel caso estremo accadde a Walter F. Otto, che del resto rimase rispettabilissimo. Ma ancora più imprudente farsi delle domande sugli dei greci che i Greci non avrebbero capito. Le mode sulla religione greca sono

cambiate spesso — dal simbolismo alla teologia, dalla spiegazione naturistica a quella razziale, dalla interpretazione estetica a quella esistenzialista. Ma ciò che è rimasto costante è la paura di farsi cogliere in un momento di debolezza a confessare: « Che cosa capisco di religione greca ? ».

Ottavo elemento è quella sensazione di continuità ideale tra Greci e Germani — continuità che poteva essere tanto più ideale in quanto gli antichi Germani non avevano mai avuto i Greci come vicini di casa, che fu la sorte di tutti i popoli del sud d'Europa dalla Russia alla Spagna. È certo curioso, e dà da pensare, che i due popoli a cui dobbiamo la nostra moderna idea della Grecità, anzitutto i Tedeschi e secondariamente gli Inglesi, siano anche i popoli che non hanno da porsi il problema ovvio per tutto il bacino del Mediterraneo, per le coste meridionali della Russia e per tutta l'Asia sino all'India, di quel che abbia effettivamente significato l'arrivo dei Greci colonizzatori nel quadro delle società locali. E perciò infine più facilmente si spiega l'ultimo punto che ci sembra caratteristico della interpretazione germanica dal Romanticismo in poi: e cioè che per arrivare ai Greci bisogna passare attraverso a qualche grande o piccolo poeta moderno, sia Goethe o Gerhardt Hauptmann, Hölderlin o Stefan George — o magari Gérard de Nerval o Pierre Louÿs (il quale ultimo, come è noto, fu la causa e non solo l'occasione per una delle diatribe più personali di Wilamowitz contro la contaminazione francese di virilità greca ed erotica orientale) [1].

III

Ora, come già avvertivamo, non c'è più nessuna di queste posizioni che sia mantenuta allo stato puro, perfino in Germania, se non da studiosi provinciali. Ma il grado di esaurimento degli atteggiamenti definiti più sopra varia in misura considerevolissima. È merito del nostro Santo Mazzarino di avere nel 1948 presentato un quadro dei rapporti tra Grecia e Oriente che, discutibilissimo nelle individuali soluzioni, era tuttavia una netta reazione all'abitudine storiografica prevalente di isolare la Grecia dall'Oriente. La scoperta della bilingue fenicio-ittita di Karatepe sui Danuna e più ancora vistosamente il deciframento del miceneo come greco sono

1. U. Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlino 1913, pp. 63-78.

venuti a confermare la complessità dei legami tra Oriente e Grecia, in specie per l'ordinamento sociale. Ma non così ovvia è ancora la metodologia che deve affrontare il ben più complesso problema dei rapporti tra cultura greca e popolazioni circostanti sia nel periodo iniziale della colonizzazione sia più tardi sino all'Ellenismo. Non così ovvia, perché tra l'altro il materiale archeologico abbondantissimo e sempre crescente non è stato ancora classificato e interpretato se non in piccola parte in rapporto ai nuovi problemi.

Qui gli storici italiani sono arrivati forse tardi, in confronto per esempio agli studiosi francesi e a quelli russi. Per la stessa Italia greca io non saprei indicare una monografia comparabile a quella che il nostro amico Georges Vallet ha dedicato a Reggio e Zankle. Ma è qui pure che mi sembra più promettente e ricca la ricerca italiana recente. È invero avvenuta in Italia una rivoluzione negli studi di storia antica di cui poco si sa al di fuori degli studiosi specializzati: essa riguarda la civiltà della Magna Grecia e della Sicilia. Con la tradizione di Paolo Orsi e più recentemente di Umberto Zanotti Bianco e Paola Zancani dietro di sé, la giovane generazione si è data a una sistematica reinterpretazione della storia, in specie della storia sociale, della Magna Grecia e della Sicilia. Il più bel documento è forse rappresentato dal Congresso annuale di Taranto e dai relativi volumi. È un segno del parziale isolamento di questi pionieri che noi oggi storici in senso lato siamo riuniti qui a Perugia mentre a Taranto si svolge il Convegno di studi sulla Magna Grecia — con reciproco danno e, spero, con reciproco rammarico.

Questa rivoluzione, come dicevo, ha radici non italiane e ha concomitanti in altri paesi: si pensi al lavoro di Almagro in Spagna, di Pippidi in Rumenia etc. Ma qui in Italia i problemi si fanno tanto più ricchi e complicati in quanto incidono su tutta un'altra serie di civiltà, come la etrusca e la osco-umbra, per cui in Italia eravamo stati rispettivamente preparati da Massimo Pallottino e da Giacomo Devoto a una sottile e fruttifera combinazione di ricerca linguistica, archeologica e politico-sociale.

L'ottimismo di questa constatazione deve essere temperato dal notare una difficoltà che non è soltanto italiana. Uno studio adeguato di società locali senza isolamento di Greci da non Greci, ma con la capacità di distinguere ciò che è differente, implica una tecnica archeologica adeguata. È necessario avere archeologi che abbiano la competenza e il tempo disponibile non solo per scavare, ma per

presentare resoconti di scavo che servano allo storico interessato a ricostruire una società in sviluppo. Le esigenze implicite in questa richiesta agli archeologi di scavare per gli storici sono state esaminate di recente in un lavoro ancora inedito d'una storica londinese, Mrs. S. Humphreys[2]. Ne è emersa la esigenza di una considerevole trasformazione della educazione tradizionale tanto degli storici quanto degli archeologi per potersi aiutare a vicenda. Il problema è particolarmente acuto in Italia dove gli archeologi pubblicano assai meno di quanto scavino: il che significa che in molti casi non si arriva alla fase in cui i dati di scavo siano comunque sfruttabili dagli storici. Non è esagerazione ripetere che il futuro degli studi di storia antica in Italia, e in ciò includo soprattutto la storia greca nei suoi rapporti con le civiltà locali, dipende da un impiego più razionale e più storicamente orientato degli archeologi da parte dell'amministrazione statale responsabile: tutte cose di cui i primi a essere coscienti sono naturalmente gli archeologi nostri, come dimostra la nuova rivista di battaglia dell'amico Ranuccio Bianchi Bandinelli. In particolare si desidera che gli archeologi, con tutti gli strumenti della ricerca moderna, cooperino alla ricostruzione della storia agraria dell'antichità, di cui da noi si è fatto pioniere Emilio Sereni.

Rompere l'isolamento della storia greca significa poi conoscere altre lingue antiche in aggiunta al greco e al latino. È uno degli sviluppi importanti degli studi di storia antica in Italia che non solo per le lingue dell'Italia antica come l'etrusco e l'osco-umbro, ma anche per le lingue semitiche e indo-europee dell'Oriente antico si sia creato un interesse nuovo. Di ciò il merito va anzitutto al maestro di noi tutti G. Levi Della Vida e poi a Giovanni Pugliese Carratelli e a Sabatino Moscati. È più di un semplice episodio che la recente scoperta delle lamine etrusche e puniche di Pirgi abbia potuto suscitare in Italia una discussione di grado elevato quale sarebbe stata inconcepibile al tempo in cui la scoperta del *Lapis Niger* del Foro Romano provocò tanta inutile logorrea. Dietro questa maturità di discussione sta uno studio intensivo non solo della civiltà etrusca, ma di quella fenicia. Ciò che manca ancora da noi sono istituti come l'École des Hautes Études a Parigi, dove la disciplina linguistica e quella storica possano essere combinate a un livello superiore.

2. Di prossima pubblicazione nella *Parola del Passato* [116, 1967, 374-400].

IV

In grado molto minore si è rinunciato in Italia, e non solo in Italia, alla venerazione germanica per le parole intraducibili come Paideia, e in genere all'isolamento del pensiero greco dai problemi politici e sociali del mondo greco[3]. Per liberarsi da questo culto per le parole occorre intanto una preparazione culturale diversa da quella fornita dal curricolo universitario di oggi. Non si tratta forse tanto di introdurre del nuovo quanto di tornare all'antico. Esisteva una volta un insegnamento di antichità che serviva ad apprendere come i Greci e i Romani mangiassero, vestissero panni e si comportassero nelle varie circostanze della vita. Oggi questo insegnamento è conservato in poche università sia italiane sia straniere. E perciò si incontrano studenti e perfino docenti di cose classiche i quali apparentemente non trovano nulla da obiettare se loro si dice che gli Ateniesi nei loro famosi simposii mangiavano insalate di patate e pomodoro e bevevano caffè zuccherato.

La passione per le parole astratte, di cui tutti noi siamo stati più o meno vittime, è in gran parte risultato di questa elementare ignoranza sulla vita antica. Donde l'importanza di ritornare alle tradizionali antichità pubbliche, private, militari e religiose: ritornarci, s'intende, con la precauzione di chiamarle sociologia e, ammettiamo pure, trattarle da sociologi. Perché i sociologi, come ho tante volte avvertito, non sono che gli antiquari armati di metodi moderni per combattere le follie giovanili o senili dello storicismo assoluto. Il pericolo di guardare alle parole e non alle cose è stato esemplarmente identificato, e il rimedio offerto, dallo storico francese che ha più generosamente riconosciuto il proprio debito (ben reale per tutta la mia generazione) alla *Paideia* di W. Jaeger. È stato appunto Henri-Irénée Marrou con la sua storia della educazione nell'antichità a guardare in concreto ai metodi e agli scopi delle scuole antiche invece di accontentarsi degli ideali sulla formazione dell'uomo greco da Tirteo a Platone.

Il movimento di studi che partì dalla Francia sulla vita quotidiana nei vari tempi e paesi, e ha ora trovato in Italia un assertore e organizzatore in M. A. Levi, rientra in questa reazione alla storio-

3. Su ciò cfr. B. Snell, *Gesammelte Schriften*, 1966, 34.

grafia dei concetti astratti. Altre iniziative recenti, come il trattato di storia delle istituzioni e delle dottrine politiche progettato da Luigi Firpo, devono anche per l'antichità sanare tra di noi la separazione tra idee e istituzioni.

Sarebbe tuttavia vano pretendere che in questa materia di storia delle idee si sia raggiunta chiarezza di proposito e di metodi anche fuori d'Italia, e tanto meno in Italia. Si sta sperimentando. Tra i più importanti esperimenti per sostituire alla *Paideia* di Jaeger una differente interpretazione del pensiero greco emerge oggi quello di Jean-Pierre Vernant e della sua scuola parigina, che in Italia non ha ancora destato molta attenzione. Vernant, se intendo bene, è partito col proposito di contemperare un marxismo critico con la psicologia storica di I. Meyerson. Ciò che risulta finora dal lavoro suo e dei suoi allievi è una interpretazione del trapasso da forme di pensiero mitico a forme di pensiero geometrico razionale con l'evolversi della società greca da società guerriera e agraria a società mercantile e cittadina. Linee interpretative come quella di Vernant sono più agevoli a raggiungersi in paesi come la Francia, dove l'associazione tra sociologi, antropologi e storici antichi è di lunga data e dove ci si aspetta che gli storici antichi parlino a un pubblico che non sia di filologi classici. Anche senza risalire a Fustel de Coulanges, basti pensare a Gustave Glotz e a quella singolare figura di sociologo-filologo, Louis Gernet, che oggi è giustamente apprezzato dai Francesi come uno dei grandi maestri della nuova ricerca nella storia greca. L'autorità di Lévi-Strauss anche fra storici non ha bisogno di commento.

Edmund Leach e Moses Finley rappresentano un orientamento simile in Inghilterra. Mentre Leach non è chiaramente differenziabile, almeno per ora, da Lévi-Strauss se non per una certa inglese prudenza, M. Finley è come specialista di storia greca su vie parallele, ma non certo confondibili, con quelle di Vernant. I suoi due interessi specifici, che sono quelli interconnessi della struttura della schiavitù e della struttura dell'economia di mercato, hanno origine in opere apparse in America di Lynn Westermann per la schiavitù e dell'ungherese emigrato in America K. Polányi per gli scambi. In entrambi i problemi, il punto che qui ci interessa è che da un lato Finley evita di parlare in astratto di libertà e ci rende consapevoli della varietà di situazioni, talvolta di privilegio, che si nascondono sotto il nome di schiavitù; dall'altro lato egli tiene la civiltà greca

in costante contatto con le altre civiltà che avevano istituti e costumi simili.

In Italia — donde Pareto fu in pratica tenuto fuori e dove in ogni caso non c'è nessuna tradizione di sociologia su base etnografica comparabile a quella che in Francia da Durkheim e Lévy-Bruhl va a Mauss e a Lévi-Strauss — la prima cosa da fare è rafforzare gli studi di etnografia o antropologia comparata e collegarli con quelli di storia antica. Il Consiglio delle Ricerche potrebbe fare cosa utile stabilendo speciali borse per giovani storici antichi che vadano a studiare a Parigi con Vernant e Lévi-Strauss e a Cambridge con M. Finley ed E. Leach. Uno degli aspetti promettenti degli odierni studi di storia è questa possibilità di scambi fruttuosi con gli antropologi.

V

Tutto sarebbe più semplice nella interpretazione della società greca se ci si potesse affidare esclusivamente a una di quelle interpretazioni generalizzanti che sono oggi in circolazione. Di fronte a un pubblico di storici italiani non è forse urgente discutere Toynbee o Jung. Ma Karl Marx ha dato una interpretazione esemplare, per grande parte, a quanto so, ancora valida, della lotta di classe in Francia nella prima metà del sec. XIX. È naturale che i suoi seguaci abbiano cercato di trasferire il suo metodo all'antichità greca e non greca. Tanto più che Engels credette di poter assorbire nel materialismo storico la dottrina delle società antiche di Lewis A. Morgan. Se si parla genericamente di spostamento di interesse dalla politica alla società, dalle istituzioni giuridiche ai rapporti personali sottostanti, non c'è dubbio che il marxismo rappresenta oggi una influenza enorme nella storia antica e ha profondamente contribuito al movimento che io ho chiamato di decolonizzazione della storia antica: basti pensare che studiosi come M. I. Finley e J.-P. Vernant provengono dal marxismo. Molto più dubbia, per chi, come il sottoscritto, segue da anni con attenzione la letteratura sovietica sul mondo antico, è la efficacia degli specifici strumenti di analisi del marxismo. C'è intanto la ben nota difficoltà di applicare il concetto di classe alle società antiche dove le differenze di stato giuridico spesso attraversano di sbieco le differenze economiche. Donde la necessità, evidente anche in recenti lavori russi, di introdurre tutta

una casistica scolastica di distinzioni tra condizione giuridica e rapporti di produzione. In secondo luogo è difficile inserire le società antiche in uno schema di evoluzione progressiva obbligata: non si dimentichi che nel marxismo il progresso è obbligatorio. Donde la necessità di far risorgere il concetto di tipo asiatico di produzione che Stalin aveva fatto dichiarare eretico: con il tipo asiatico di produzione, la cui problematica è stata bene analizzata tra noi da Gianni Sofri [4], si cerca ora di dare un qualche assetto a tutte le forme di produzione classista precapitalista che non rientrano nella schiavitù o nel feudalesimo. Ma soprattutto nessun marxista è, a mia conoscenza, finora riuscito a compiere il salto mortale dalla analisi economica alla vita emotiva, artistica e religiosa.

Quanto e come una più rigorosa conoscenza di antropologia e di sociologia potrà aiutarci a uscire dall'odierna difficoltà di renderci conto della religione greca è per me non chiaro.

Alla regola di Wilamowitz di interpretare grecamente gli dei greci si è praticamente già sottratta tutta la ricerca che fa capo a M. P. Nilsson, fondata come essa è su un metodo comparativistico. Ho già nominato i saggi di psicologia sociale della religione greca di J.-P. Vernant, e d'altra parte è appena necessario ricordare che sulla dicotomia sociologica della vergogna e della colpa è fondata l'opera originale di Eric R. Dodds sui Greci e l'Irrazionale. In Italia il lavoro più originale fatto di recente da Angelo Brelich e dalla sua scuola è pure fondato su premesse di funzionalismo antropologico come la funzione sociale di certe figure mitiche e di certe istituzioni: tali gli eroi culturali e le guerre sacre. C'è dunque una convergenza nel lavoro di studiosi di vari paesi a usare gli strumenti della sociologia per caratterizzare singoli aspetti della religione greca. Ma che queste opere, a cominciare da quella monumentale del grande Nilsson, ci chiariscano il tessuto delle credenze religiose dei Greci e il loro rapporto con lo sviluppo della filosofia e del pensiero scientifico greco è ancora dubbio. Alla semplice domanda: « perché Apollo ? » io confesso in tutta innocenza di non aver trovato mai risposta adeguata. In un punto non secondario in cui mi accadde di fare uno studio speciale, la nozione del Tempo tra i Greci, il mio compito principale fu di liberarmi della mitologia moderna che gli

4. *Critica Storica*, 5, 1966, 704-810.

studiosi erano riusciti a creare sulla cosiddetta intuizione circolare del tempo tra i Greci.

Io sospetto che ci sia poca voglia tra i nostri contemporanei di pensare a fondo i problemi generali di religione che devono inevitabilmente condizionare la comprensione della storia delle singole religioni. Né mi aspetto che sia proprio la cultura italiana a prendere l'iniziativa in questa materia.

Dove invece stupisce che non si sia fatto di più — e in Italia e fuori sulle nuove premesse di decolonizzazione — è nello studio del periodo classico della civiltà greca. Per il quinto e quarto secolo a. C. siamo ancora in Italia più o meno al punto dove la scuola di Gaetano De Sanctis s'interruppe poco dopo l'inizio della seconda guerra mondiale (e con ciò includo naturalmente gli importanti lavori di Silvio Accame che in quegli anni maturarono). Anche all'estero c'è stata una sproporzione quasi assurda tra le ricerche su particolari dell'impero ateniese che la pubblicazione delle liste attiche dei tributi ha provocato e l'intendimento di quella civiltà ateniese che coincise con l'impero del V secolo.

Per esempio, che la flotta ateniese fosse di per sé uno strumento rivoluzionario che permetteva ad Atene di influenzare, controllare e sostenere, secondo i bisogni, popoli e gruppi politici inaccessibili alle fanterie, è un fatto fondamentale su cui di rado si pondera — e senza del quale male si comprende la costante ostilità dei conservatori e pacifisti del IV secolo contro il potere navale di Atene.

La storia della Grecia classica ha tutto da guadagnare dalla meno imperfetta conoscenza che noi oggi abbiamo di Persiani, Fenici, Cartaginesi. Ma poiché contemporanea all'Atene di Pericle è la Gerusalemme di Neemia, che creò l'unica civiltà antica pronta in corso di tempo a presentarsi come alternativa totale alla civiltà greca, non è da aspettarsi un intendimento della civiltà greca classica da chi prescinda da questa alternativa. Tanto più che l'Atene di Pericle e la Gerusalemme di Neemia si costituirono entrambe ai margini dell'impero persiano di cui rovesciavano le premesse cosmopolitiche.

Benché l'alternativa tra Atene e Gerusalemme mi sembri più civile di quella tra Atene e Sparta che ha dominato il classicismo tedesco degli ultimi decenni, è nella logica del presente processo di revisione il diffidare di ogni polarizzazione. In una storia che dallo stato miceneo alla fondazione di Costantinopoli si estende per due

mila anni, i Greci non hanno certo perso l'occasione di sperimentare e cambiare. Se c'è oggi un campo in cui noi diffidiamo delle generalizzazioni trasmesseci è quello delle istituzioni e dei costumi greci. Occorre dire che Wilamowitz nel suo libro, rapido ma penetrante, su stato e società dei Greci si era dimostrato assai più conscio della varietà di istituzioni delle società greche di quanto non siano stati i sistematici a lui successivi — Busolt, Swoboda, Kahrstedt, Ehrenberg — nei quali la semplificazione e il distacco dalle realtà sociali sono andati progressivamente crescendo. È causa di un certo imbarazzo che l'unico libro sullo stato greco oggi accessibile in italiano sia quello dell'Ehrenberg in cui il rapporto fra fatti costituzionali e vita sociale è sistematicamente trascurato. La via giusta sta o nell'analisi di una specifica istituzione in forma storico-comparativa (come hanno fatto K. Latte per la tribù e J. A. O. Larsen per le istituzioni rappresentative e federali) o nell'esame delle istituzioni di una specifica regione di cui ha offerto un modello il nostro Franco Sartori con il suo libro sulle città italiote.

L'abbandono della alternativa Sparta-Atene ha anche un significato per la storia del pensiero greco. Essenziali acquisti per l'umanità si sono svolti fuori di Atene, non solo fuori di Sparta. Tale lo svolgimento del pensiero medico e matematico, al quale ultimo in Italia avevano rivolto l'attenzione nelle generazioni passate astronomi e matematici di professione, come Giovanni Virginio Schiaparelli, Gino Loria e Federico Enriquez, ma che oggi è materia per storici della società e come tale va integrato in un curriculo di educazione classica generale. Che filologi come Aurelio Peretti e Vincenzo Di Benedetto abbiano apportato contributi importanti rispettivamente allo studio della letteratura geografica e della « logica della medicina ippocratica » è indicativo del nuovo atteggiamento. Ma mancano da noi centri di studio per la matematica e la scienza antica, e sarebbe opportuno si stabilissero contatti stretti con i centri di ricerca stranieri (in specie americani) di storia della scienza.

VI

Essenziale caratteristica dell'umanità è la traducibilità di un pensiero da una lingua a un'altra. Bisogna dunque diffidare di coloro che ci invitano a pensare in greco — o alternativamente in tedesco. Ma non è da confondere la questione della traducibilità con la con-

suetudine a leggere i testi greci negli originali — non solo i grandi classici, ma i minori autori, Pausania, Ateneo, Strabone, Plutarco che ci rendono familiari la vita e il paesaggio greco. L'abitudine di leggere il greco è progressivamente diminuita con la crescente pretesa di capire i Greci. Si è creduto che Hölderlin e Stefan George servissero più di Strabone o Ateneo a capire lo spirito greco. Non c'è che da tornare ad Ateneo e Strabone. L'esempio ci viene dato da Louis Robert, uno dei più tenaci lettori di testi greci di ogni sorta e perciò appunto in grado di eliminare la pretesa che l'epigrafia greca sia scienza autonoma.

C'è tuttavia un campo in cui si rischia di pensare troppo poco in termini greci, ed è il campo della storia della storiografia greca. Noi Italiani abbiamo la riputazione di esserci specializzati in questo campo per influenza di B. Croce. Ciò non è interamente vero: i lavori di G. De Sanctis sulla storiografia greca sono indipendenti da Croce. Ma l'influenza di Croce spiega forse perché noi non abbiamo tenuto conto abbastanza della posizione della storiografia nell'interno della vita greca. Per quanto sappiamo, gli Ebrei sono l'unico popolo dell'antichità in cui la riflessione sul proprio destino storico è stata al centro della vita spirituale, coincidendo con la religione. I Greci hanno cominciato relativamente tardi a scrivere di storia e non hanno mai messo al centro della propria vita la storiografia: ci sono state in Grecia scuole di filosofia, di medicina, di retorica, di atletica, non scuole di storiografia. I Greci hanno attribuito grande importanza a quel che la storia potesse insegnare in materia di politica e di azioni militari, ma hanno quasi sempre attribuito importanza solo di soddisfazione di curiosità a quel che la storia potesse insegnare in materia di filosofia, di arte, di scienza. Un Greco, Plutarco, arrivò alla nozione di biografia esemplare, e può essere che altri a noi mal noti lo abbiano preceduto. Ma la biografia non fu mai storia a occhio greco: e il sistematico approfondimento della psicologia del potere politico sembra acquisto degli storici romani da Sallustio a Tacito.

D'altro lato, se in Grecia l'area della storiografia fu limitata, e qualificata fu l'importanza attribuita dai Greci stessi ai vari tipi della loro storiografia, fu sempre presente agli storici greci il dilemma tra il dire il vero e il dire il falso. La scelta non fu sempre per il vero, ma fu allora scelta in cattiva coscienza. E ci fu sempre, ben prima di Luciano, chi si preoccupasse di rammentare ai trasgressori

« come va scritta la storia ». Di qui discende che forse da noi ci si è preoccupati troppo di analizzare le idee direttive, la filosofia della storia degli storici greci. Troppo poco invece ci si è curati di approfondire l'aspetto più caratteristicamente greco della storiografia greca, che è di tenersi distinta dai vari generi letterari, come l'epica, il romanzo, l'elogio che trattavano del passato senza preoccuparsi di dire il vero. Io dunque attribuirei alla storiografia greca un più limitato raggio di azione di quello che, per differenti ragioni, i miei amici Aldo Ferrabino e Santo Mazzarino vorrebbero attribuirle. La storiografia greca non è guida alla comprensione degli aspetti più importanti della cultura greca. Troppa storia greca rimane di fatto esclusa dalla visuale degli storici greci o è vista solo nei suoi aspetti più aneddotici e superficiali.

Ma la battaglia tra vero e falso che fu degli storici greci è ancora la nostra battaglia; anche se essa va combattuta con quella consapevolezza storica più generale e profonda che a noi è pervenuta non da Erodoto e Tucidide, ma dal Vecchio Testamento. Il dilemma tra vero e falso che abbiamo ereditato dagli storici greci non ha bisogno, spero, di essere decolonizzato.

III

SANTO MAZZARINO
IL PENSIERO STORICO CLASSICO, I-II, 1 *

I

Non c'è dubbio che il *Pensiero Storico Classico* di Santo Mazzarino appare già dai suoi primi due volumi (Laterza, Bari, 1966, p. 618; 541), a cui deve seguire almeno un terzo, come una opera che costringe a rimeditare la storiografia antica nei suoi fondamenti e nei suoi particolari. È opera di pensiero e d'erudizione: l'aspetto più ovvio della sua importanza sta nella straordinaria conoscenza di fatti e nell'abilità di usare fatti poco noti o addirittura ignoti per creare nuove prospettive, lanciare nuove teorie. Mentre il primo volume è uno studio del pensiero greco classico, il secondo costituisce per la maggior parte un riesame, quale da molti decenni non si era fatto, della tradizione annalistica latina.

L'opera di Mazzarino non è facile. Prima di giudicarla, va interpretata, sicché al problema di quel che fosse la storiografia antica si sovrappone il problema di quel che sia il pensiero di Mazzarino sulla storiografia antica. Per esempio io non credo di aver capito interamente quello che Mazzarino dice su Erodoto e tanto meno perché egli ritenga che la colonizzazione sia uno degli interessi centrali della storiografia greca del V secolo a. C. Mazzarino ci guida per i meandri del suo pensiero, non evita né ripetizioni, né incongruenze, né oscurità. A I, 248 la morte violenta di Tucidide è una possibilità, a p. 327 è una certezza da contrapporre alla morte violenta di Socrate in forma simbolica. A II, 78 si dà come fatto che Fabio Pittore fosse preceduto da Nevio; a II, 80 Nevio « come sembra, scrisse il suo *Bellum Poenicum* prima degli *Annali* greci di Fabio ». A II, 64 si presuppone che Fabio consultasse degli inni; a II, 67 si lascia intendere che è una ipotesi per cui si rinvia a p. 104;

* [*Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, pp. 206-219].

ma a p. 104, come a p. 514, si ha di nuovo una affermazione apodittica. A II, 185, ciò che a metà della pagina è una congettura sulla presunta utilizzazione di una misteriosa opera di un misterioso Clodio citato da Plutarco *Numa* 1, diventa a fine della stessa pagina la certezza che Cicerone modificò in aspetti essenziali la critica di Clodio sulla credibilità della storia romana più antica. Questa assenza di brevità, di chiarezza, di rigore corrisponde, forse volutamente, all'atteggiamento fondamentale dell'autore rispetto alla storiografia antica che si tratta ora di definire più da vicino.

Per un verso l'opera intende essere una interpretazione classista della storiografia antica: è suo scopo « di definire i rapporti sociali che presiedono alla genesi di tutto il pensiero storico classico, nel suo complesso » (I, 6). Così Erodoto popola il suo racconto di nobili e « disdegna i Tersiti » (I, 190); così Tucidide — prodotto di una società aristocratica (I, 8) — disprezza « la proletaria sincerità » di Cleone (I, 251). Il conflitto di gruppi aristocratici — e particolarmente tra Fabii e Claudii — domina la storiografia di Roma repubblicana; e invece Cesare è, come Antonio Gramsci aveva detto, il fondatore della democrazia nazionalmente italiana (II, 314).

D'altro lato l'interpretazione classista trapassa insensibilmente in descrizione di fattori etnici, in storia di stili di vita, in analisi di nozioni metafisiche circa il tempo, « quella che noi moderni — tutti, nell'animo, figli di Bergson — potremmo chiamar dimensione temporale » (I, 309). L'Autore può scrivere: « In un certo senso, la ricostruzione della storia antica si presentò ai Greci come un rito (nella tragedia) ed inoltre come una realtà consacrata nel rito » (I, 102). E ancora: « La storia antica era, per i Greci, realtà sacra di ogni giorno, culminante nel conflitto tra le stirpi che avevano occupato il suolo dell'Ellade » (I, 102).

Così II, 103 « L'annalista Q. Fabio Pittore portava, insomma, nella sua forma mentale questa tendenza dell'uomo romano alla descrittività e alla continuità puntuale di fronte al fatto storico »; II, 314 Cicerone ebbe « tutti i pregi e tutti i difetti del suo popolo ». In queste e consimili espressioni ci si riferisce a Greci e Romani in generale, non a determinate classi o gruppi politico-sociali.

Prevale forse di fatto in Mazzarino l'accentuazione dell'elemento etnico o religioso irrazionale in confronto all'elemento economico-sociale. Egli attribuisce speciale importanza a interessi per il passato che di solito non si fanno rientrare nella nozione di storia o storio-

grafia perché non hanno lo scopo di separare la verità dalla falsità sul passato, e perciò si sogliono definire come miti, fantasie poetiche, teorie cosmogoniche. Come meglio vedremo in seguito, egli trova l'origine del pensiero greco nell'orfismo e dà grande rilievo al detto di Aristotele su Epimenide che quegli « non profetava sulle cose future, ma su quelle già avvenute e tuttavia oscure » (I, 48). In altre parole, lo storico non è per Mazzarino essenzialmente un professionale ricercatore della verità sul passato, ma piuttosto un rabdomantico, « profetico » interprete del passato condizionato dalle sue opinioni politiche, dalla fede religiosa, da caratteristiche etniche e infine, ma non esclusivamente, dalla situazione sociale. Ogni rievocazione poetica o mitica o utopica o altrimenti fantastica del passato rientra nella storiografia. Perciò ritroviamo nel *Pensiero storico classico* discussione di poeti (per es. I, 92 segg.), di filosofi (per es. I, 285 segg.), di oratori (I, 390 segg.) e ancora di poeti (II, 60 segg.); e solo meraviglia che più poeti, filosofi e oratori non siano introdotti nel discorso.

Bisogna per altro subito aggiungere che sarebbe troppo semplice interpretare la storia della storiografia di Mazzarino come puro studio di una successione di rievocazioni del passato. Anzitutto la nota scientifica — e per nota scientifica intendo la discriminazione del vero dal falso — è tutt'altro che assente. Per es. I, 231 « Nella lettura dell'archeologia siciliana di Tucidide, lo storico moderno resta appunto sbalordito dalla genialità della impostazione metodica (o meglio: dovrebbe restare sbalordito: perché è invalsa, fra i moderni, l'opinione che Tucidide possa facilmente essere un superato; e Croce protestava contro Ranke il quale si dichiarò tucidideo) ». Di fatto Mazzarino dedica molto spazio alla valutazione di versioni discrepanti: a parte il suo importante excursus sulla storia di Roma arcaica (I, 190 segg.) sono da segnalare la sua discussione della egemonia tebana a proposito di Anassimene (I, 340) e soprattutto le lunghe discussioni del secondo volume sul *Bellum Catilinarium* di Sallustio e sulle fonti per la storia graccana. È un problema che dovremo in seguito affrontare come Mazzarino riconcili questo interesse per la realtà dei fatti con il suo metodo di studio della storiografia.

Mi sembra infatti che due altri elementi contribuiscano a dare una fisionomia speciale all'opera di Mazzarino. Uno è la sua generale tendenza alle date alte, arcaiche, per testi che di solito si consi-

derano classici o ellenistici. Per es. il misterioso Promathion che secondo Plutarco narrava una inconsueta tradizione su Romolo e Remo è trasferito dal II o I sec. a. C. alla prima metà del V sec. a. C. (I, 197). Meno spettacolarmente, ma pur decisamente, *Dissoi logoi*, il noto testo sofistico, è trasferito da circa il 400 a C. al 450 o 440 a. C., ritenendolo anteriore a Tucidide. La teoria di Mazzarino in entrambi i casi può dimostrarsi facilmente erronea, ma ciò poco importa al presente discorso. Va anche notato che Mazzarino è tra coloro che attribuiscono al quinto secolo a. C. il frammento tragico su Gige e lo considerano fonte di Erodoto (I, 88; 553).

L'altro elemento, che colora tutte le opere del Mazzarino e non solo questa nuova grande opera storiografica, è il suo gusto per la teoria sorprendente, per il paradosso: « Quella che, in apparenza, poteva sembrare una conclusione strana è ormai una certezza per noi » (II, 21). Con estrema abilità e audacia Mazzarino rovescia opinioni tradizionali proprio perché sembrano dettate dal buon senso. Per es. il racconto di Diodoro sulla spedizione di Cleone ad Amfipoli è preferito al racconto di Tucidide: contro Mazzarino sarebbe facile dimostrare che Diodoro semplicemente fraintende Tucidide. Appunto in quanto l'attività congetturale è per definizione creatrice di sorprese, Mazzarino ama le congetture. Per la stessa ragione egli ama dare grande importanza a frammenti, in preferenza di testi completi. Il frammento si presta all'ipotesi più che il testo completo.

È questa vasta, complessa, forse non per intero controllata e organizzata, trama di pensiero che rende il libro di Mazzarino di difficile lettura. Difficile ma anche tanto più stimolante. Nella stessa importanza attribuita ai frammenti si cela il principio metodico ineccepibile che gli autori ancora esistenti vanno interpretati sullo sfondo di una vasta letteratura per noi perduta e solo riconoscibile attraverso frammenti.

Riassumendo, mi sembra che ogni analisi dell'opera di Mazzarino debba: 1) spiegare come Mazzarino interpreta la storiografia greco-romana e in particolare fino a che punto egli segua coerentemente la interpretazione classista che si pone a programma; 2) discutere se sia possibile concepire una storia della storiografia che non assuma a carattere distintivo della storiografia in confronto ad altre ricostruzioni del passato lo sforzo cosciente di distinguere il vero dal falso; 3) decidere se le particolari proposte di Mazzarino per la

datazione e la interpretazione dei singoli storici e scuole storiografiche siano giustificate.

Il compito che io mi assumo nelle pagine seguenti si limita al primo e al secondo punto: riserve sul terzo punto saranno espresse solo occasionalmente per accenni. Si intende che una discussione adeguata del punto terzo darebbe origine ad un intero volume, tanta è la ricchezza delle proposte di Mazzarino. In parecchi casi, del resto, la mia risposta al punto terzo è implicita o nel contenuto o nel metodo dei miei precedenti lavori, dei quali Mazzarino tiene conto solo in parte.

II

Secondo Mazzarino, Epimenide, con la sua interpretazione del passato ostile alla gente degli Alcmeonidi, fa epoca. Egli è il rappresentante più originale d'una interpretazione orfica della storia greca, la quale interpretazione è tendenzialmente democratica: « L'Orfismo aveva dunque esaltato, attraverso la figura di Phylos, il *ghénos* per eccellenza avverso agli Alcmeonidi: il *ghénos* da cui poi nacque Temistocle, l'uomo della flotta ateniese ..... La rivoluzione ateniese contro la parte conservatrice della vecchia aristocrazia terriera partì certamente, già verso il 630 a. C., dalle nuove esigenze del mondo commerciale, e marinaro, che faceva capo alla città ... La ' profezia sul passato ' era l'arma principale della lotta politica » (I, 32-33). « L'Orfismo, che aveva dato il primo impulso al pensiero storico, aveva ' scoperto ', anche, l'idea stessa di progresso tecnico, nella maniera in cui essa fu concepibile per i Greci. Dei Nani dell'Ida, scopritori della metallurgia o ' arte di Efesto ', aveva parlato già la poesia epica di spiriti più o meno orfici (la *Foronide*) » (I, 240).

Non c'è da meravigliarsi, secondo Mazzarino, che la storiografia nasca entro una setta religiosa, ad Atene, anziché tra i liberi pensatori della Ionia, come finora si era supposto. Gli Dei sono stati sempre vicini agli uomini in tempo classico. Anzi i conflitti tra divinità aristocratiche e divinità plebee erano stati sanati nel VI sec. a. C. Gli Orfici possono ben essere diventati democratici. Ecateo stesso non è il razionalista dei precedenti interpreti che ne facevano il fondatore della ricerca storica in Grecia. Ecateo crede nel mito: « se ogni mito è presupposto come essenzialmente vero, la narra-

zione di un fatto mitico non può distinguersi da quella di un qualunque fatto storico » (I, 79). Il religioso Eschilo è uno storico, anzi tutta la tragedia è storia. Erodoto è ancora immerso in questa atmosfera religiosa: nella sua nozione di divina provvidenza egli è « quasi » vicino all'orfismo (I, 480). E tuttavia, secondo Mazzarino, c'è una duplicità di valutazioni in Ecateo ed Erodoto, che rende i loro scritti sommamente storici: « Per l'uomo medievale-moderno la via della storia è una sola: continuo ' giudizio di Dio ' in cui le antitesi si risolvono una volta per sempre. Ma per l'uomo erodoteo la storia umana può seguire ideali diversi ed ugualmente validi; le parallele possono scontrarsi e tuttavia continuare nel loro cammino » (I, 176 seg.). Questa caratterizzazione degli storici antichi come testimoni di conflitti non risolti ritorna qua e là nel *Pensiero storico classico*, è certo importante per Mazzarino, ma non emerge mai fino al punto di guidare e chiarificare la sua esposizione.

Al mondo di Ecateo ed Erodoto appartiene anche, secondo Mazzarino, Promathion, di cui Plutarco ci ha conservato una curiosa variante della leggenda di Romolo (*Rom.* 2). Mentre questa variante è di solito considerata tarda e appartenente alla età ellenistica, perché Promathion è detto da Plutarco « autore di una storia italica », Mazzarino ritiene che questo Promathion vada identificato con il samio Promathos che scrisse intorno al 500 a. C. Promathos-Promathion rifletterebbe nella sua leggenda della nascita miracolosa di Romolo rapporti culturali massalioti-romani del periodo delle origini della repubblica. Erodoto stesso parlerebbe di Roma senza menzionarla per nome raccontando della battaglia navale di Alalia tra Focei ed Etruschi: « la battaglia di Alalia fu, certamente, il capolavoro della politica di Tarquinio Superbo » (I, 201). In conseguenza della battaglia d'Alalia i Romani avrebbero tentato quella misteriosa colonizzazione della Corsica che è ricordata da Teofrasto e generalmente viene datata nella prima metà del IV secolo. È questa una delle sezioni dell'opera di Mazzarino destinata a suscitare maggiori discussioni. Io mi limiterò qui a riasserire il mio convincimento per cui questa ricostruzione, quantunque molto originale e ingegnosa, è contraddetta dal silenzio di Erodoto e non ha alcuna probabilità.

Alludesse o no Erodoto a Roma (e io direi che il fatto è che non ne parlava), ne parlavano certo Ellanico e Damaste; e qui Mazzarino fa uno dei suoi suggerimenti più degni di considerazione nell'asserire la priorità di Damaste ad Ellanico.

Tucidide rompe con il mondo mitico-eroico di Erodoto. Egli non crede più nella Divina Provvidenza. L'eroismo di Leonida è per lui piccola cosa (I, 275). Tucidide non è obiettivo nel suo racconto storico. Scrive menzogne quando si tratta di attaccare Cleone, che odia, o di difendere Ermocrate, che gli è simpatico. Ma è obiettivo nei discorsi dove rappresenta le forze in contrasto. Egli ha imparato l'arte dell'« agone dei discorsi » dalla precedente generazione periclea a cui, secondo Mazzarino, appartengono i così detti *Dissoi logoi*. Un altro seguace di questa rappresentazione non religiosa di conflitti senza soluzione sarebbe l'autore della *Costituzione di Atene* attribuita a Senofonte, che avrebbe scritto intorno al 445 a. C. (I, 306) e — se intendo bene — non sarebbe stato il fanatico oligarchico della interpretazione vulgata: piuttosto un interprete in termini sociologici del suo tempo. Altri esempi del pensare storico per opposti Mazzarino trova in Ellanico, Democrito, Antifonte, l'Anonimo di Giamblico. « Il senso della grecità aristocratica è un po' in queste aporie della ragion pura, le quali resero possibile un miracolo: che la cultura aristocratica elaborasse, cioè, la dottrina stessa della democrazia e del progresso — ma resero anche possibile la crisi di tutto il pensiero greco, e l'impossibilità di svolgere, con univoca coerenza, le sue stesse dottrine di democrazia e di progresso » (I, 325).

Come si è detto, Mazzarino ritiene che Tucidide sarebbe stato assassinato da quei fanatici democratici che organizzarono il processo e la condanna di Socrate (I, 328). Ma la fede nel divino di Socrate è del tutto aliena a Tucidide. Ed è Socrate, non Tucidide, secondo Mazzarino, che determina il carattere della storiografia del IV secolo, borghese, retorica, pia, più vicina a Erodoto ed agli storici arcaici che all'autore della storia della guerra del Peloponneso. In questa storiografia Mazzarino vede in posizione centrale il cinico Anassimene, sebbene di lui, come storico, ben poco ci sia pervenuto. Per comprendere le idee della storia di Anassimene, che sarebbe stata scritta fra il 356 e il 346 e sarebbe stata largamente sfruttata da Eforo, Mazzarino si serve soprattutto della così detta *Retorica ad Alessandro*, un contemporaneo trattato di retorica, la cui attribuzione ad Anassimene, anche nella valutazione più ottimista, è solo probabile.

Non c'è dubbio che la interpretazione di Tucidide e del suo rapporto con la storiografia del IV secolo è essenziale per intendere

il punto di vista di Mazzarino, e perciò vi ritorneremo nella discussione dei suoi principi direttivi. Qui dobbiamo notare che in qualche modo la sua interpretazione della storiografia del IV sec. in termini socratici diventa confusa e si dissolve proprio con l'autore in cui ci si aspetterebbe di vederla più netta: Senofonte. Sotto la influenza di un noto scritto di De Sanctis, Mazzarino si involve in una lunga discussione sulla composizione delle *Elleniche* di Senofonte giungendo alla conclusione che i libri III-VII furono scritti dal 359 al 355 a. C., e ad essi furono posteriormente aggiunti i libri I-II (I, 362). Ciò non importa molto. Più incuriosisce l'asserzione che « in complesso quest'uomo tanto calunniato rappresenta, per così dire, la crisi della classe dei cavalieri ateniesi in un caso-limite » (I, 352). Ma il rapporto tra questa classe e gli ideali morali di Socrate non è poi così evidente da essere presupposto senza dimostrazione. E tanto meno è chiaro l'elemento socratico nell'*Anabasi*, come viene interpretata da Mazzarino: in parte polemica anti-isocratea e in parte espressione dell'ambizione di Senofonte di essere fondatore di colonie.

Che Isocrate e poi Demostene ed Eschine siano introdotti in una storia della storiografia si capisce, tenuto conto di quel che Mazzarino intende per storiografia. Ma la linea socratica, così fortemente accentuata in I, 329, non è più riconoscibile. Eschine si riferirebbe ad Anassimene, non nominato, nel *De Falsa legatione* (I, 393; 400). Il termine *ante quem* per Anassimene dipende esclusivamente da questa ipotesi. La linea di pensiero di Mazzarino mi diventa a questo punto particolarmente oscura, né saprei bene riassumere ciò che egli scrive di Platone come storico (per es. « Sugli Eraclidi, Platone quasi ci ricorda Beloch »: I, 437). Individuali osservazioni di grande acume naturalmente non mancano: per es. su quegli storici (Cratippo e Filisto) che non amavano mescolare fatti e discorsi (I, 407), su l'interesse di Senofonte e Aristotele a problemi monetari e infine sullo storico poeta Riano, un ex-schiavo, che trattò di una guerra messenica. Per Mazzarino, come per altri studiosi, la guerra messenica trattata da Riano sarebbe quella del 650 circa a. C., e Riano avrebbe inventato la leggenda di Tirteo maestro di scuola ateniese (I, 465). Probabili o improbabili che siano queste teorie (e a me sembrano improbabili), esse non si compongono in una coerente interpretazione del pensiero storico del IV secolo.

Si avrebbe a questo punto l'impressione che l'analisi di Mazzarino abbia perso il senso di direzione, se un successivo capitolo

« Classicità greca e classicismo ellenistico-romano » non rifacesse parte del cammino già percorso, quasi a riprendere le fila perdute, e non riportasse ai motivi più profondi della sua indagine. Anche qui non tutto è chiaro, ma è importante che « la nuova società 'borghese' del IV sec., di cui Socrate era stato il precorritore ed il filosofo, tentò forme storiografiche sue, che spesso si trovavano a metà strada fra i logografi e Tucidide » (I, 481). La borghesia ellenistica sa dare una sua valutazione originale ai fatti di cultura, allo stesso tempo crede di poter mantenere fede alla storia degli dei. L'ellenismo crea il classicismo (di cui Mazzarino data la nascita circa il 196 a. C.). Il classicismo significa ammissione di decadenza, ma si constata d'altro lato l'orgoglio di appartenere a una società più progredita. Un aspetto storiografico dell'età classica che si perde nella età ellenistica è il senso di obiettività, a sostituzione del quale si introducono patriottismo, esaltazione di figure individuali, discussione su virtù e fortuna, interesse per guerre civili. Altri motivi della storiografia ellenistica sono il disprezzo per il tiranno, la storiografia della cultura e la storiografia giuridica.

Se una questione generale emerge da questo capitolo è la natura della obiettività che si verrebbe perdendo nella storiografia ellenistica. In che senso la storiografia ellenistica può dirsi meno obiettiva della storiografia del IV secolo ? E in che senso usa Mazzarino il termine obiettività ? A I, 513, la obiettività viene identificata (come ci si poteva aspettare) con la qualità di Tucidide nei discorsi, « perdita di un metro di giudizio esclusivo ». Ma in che senso una qualità negativa — la perdita di un metro di giudizio esclusivo — può chiamarsi obiettività e venir rifiutata in blocco alla storiografia ellenistica, che tra l'altro include Polibio ? Spingendo più a fondo la domanda: che cosa può significare per Mazzarino il termine « obiettività », se ogni storia riflette la situazione sociale da cui nasce ? La obiezione ci preoccuperà ancora nella discussione finale, ma qui si impone per il fatto stesso che Mazzarino, passando dalla generica caratterizzazione della storiografia ellenistica a uno studio di taluna delle sue correnti principali, trova difficile essere coerente con le sue stesse premesse.

È arduo estrarre dai capitoli dedicati agli storici ellenistici ed ellenistico-romani una definizione netta di situazioni storiografiche. Ma due linee sembrano seguite con particolare interesse da Mazzarino per la storiografia greca e almeno fino a un certo punto per la

storiografia romana degli ultimi tre secoli a. C. Una è l'apparizione di motivi sociali e umanitari tra gli storici greci. Così, studiando gli storici di Alessandro Magno, Mazzarino fa osservazioni nuove soprattutto per Diodoro libro XVII di cui sottolinea gli aspetti sociali che mancherebbero nei passi paralleli di Arriano (Diodoro XVII non rappresenterebbe la versione di Clitarco, ma polemizzerebbe con Clitarco, o piuttosto Clitarco polemizzerebbe con la fonte di Diodoro XVII, che sarebbe contemporanea di Alessandro: II, 9). L'altra linea è quella mitico-religiosa. Al tempo di Alessandro i miti orientali raccontati da Erodoto e soprattutto da Ctesia si farebbero realtà (II, 21). Ad Alessandro si sarebbe applicata una forma biografica « dispregiativa e tuttavia aretalogica » (II, 26), lontano prototipo della *Historia Augusta*, e ben differente dalla biografia borghese senza « ricerca dell'eterno » (II, 32). I miti vengono riempiti di particolare contenuto sociale (Ecateo di Abdera, Euemero) — e sembra connettersi con lo stesso processo mitico-sociale il proporsi del problema storico della schiavitù (Timeo).

Immagino che Mazzarino veda in questa linea mitico-religiosa-sociale il formarsi o consolidarsi del mito di Roma presso quegli scrittori ellenistici, come Ieronimo di Cardia, Duride, Callimaco, che danno racconti esemplari della virtù romana. A Roma l'aristocrazia si interessava meno di origini divine: le grandi famiglie aristocratiche vantavano di rado antenati divini (Mazzarino nota però eccezioni di grande rilievo in II, 60-61). Invece v'è « un'ansia tragica », nel rito più che nel mito (II, 61), che, oltre a riflettersi nella vita quotidiana, dà luogo a carmi, tragedie, leggende. Fabio Pittore, il primo storico romano, riempie il tempo antico di Roma con notizie d'interesse etico-religioso (II, 71). Per es. egli riporta al 491 a. C. l'istituzione dei *Ludi Magni* che una tradizione conservata in Macrobio e forse risalente a Varrone poneva nel 280 a. C. (II, 75). Fabio Pittore non è per Mazzarino l'assoluto falsario descritto da Alföldi: per esempio Mazzarino riconosce che Fabio già trovava in Timeo l'attribuzione a Servio Tullio della coniazione di monete di bronzo. Fabio è piuttosto lo storico che, in parte sotto influenza greca, ha rimodellato in senso non etrusco, e forse anti-etrusco, la tradizione romana, codificando l'origine non etrusca di Romolo e Remo e inventando vari episodi per riempire lacune.

La linea mitico-religiosa del pensiero storico romano sarebbe di fatto anteriore a Fabio: « gli uomini del IV secolo, in Lazio e in

Etruria, pensavano storicamente anche se non scrivevano libri come quelli di Fabio Pittore» (II, 93). Tradizioni pontificali sarebbero esistite in Roma almeno dal 400 a. C. Mazzarino sembra suggerire, in parziale contraddizione con se stesso, che già questa tradizione pontificale avrebbe preceduto Fabio Pittore nel trasformare le leggende d'origine etrusca in altre più consone allo spirito nazionale dei Romani. Egli suggerisce che la cronaca pontificale avrebbe trasformato il Marce Camitlnas, che nelle pitture etrusche di Vulci uccide Mastarna, in uno dei figli di Anco Marcio che uccisero Servio Tullio (II, 275-76).

Lo stesso concetto d'Italia sarebbe di origine religiosa, risalirebbe al IV secolo a. C., ai Pitagorici. Il Pitagorismo si farebbe sentire anche nelle meditazioni di storici e non storici sui cicli della storia. Polibio, estraneo alla religiosità romana, è giudicato con severità da Mazzarino. La scoperta del testo originale del trattato romano-etolico del 212 (per cui vedi *Riv. Stor. Ital.* 67, 1955, 93-94) avrebbe dimostrato le deformazioni filo-senatorie di Polibio. E tuttavia filoni mistici e apocalittici sarebbero riconoscibili anche in Polibio. Anzitutto nel suo pensare ciclico, nella influenza che Mazzarino stranamente attribuisce al cosidetto Ocello Lucano, uno scrittore pitagorico, su Polibio (II, 127; 142). Poi nella influenza di «favole profetiche» di Antistene Rodio (II, 134). La relazione tra idee religiose e idee storiche si continua nel I secolo a. C., dove si postula un «incontro fra classicismo e disciplina etrusca» (II, 172) non solo in studiosi di disciplina etrusca, come Aulo Cecina e M. Tarquizio Prisco, ma in Cicerone. Tutta la storia dell'idea d'Italia è, per Mazzarino, pervasa di nozioni religiose anche dopo i suoi inizi pitagorici: «Il rito del seppellimento di un Gallo e una Galla, un Greco e una Greca [228 a. C. secondo la cronologia di Mazzarino] ci riconduce ad una intuizione della *terra Italia* come strutturata dall'Apennino» (II, 214).

In questa parte romana, più forte che altrove, si nota come Mazzarino non solo dia ampio spazio a concezioni che non sono espresse in libri di storia, nel senso ordinario della parola, ma anche legga nei libri di storia intuizioni religiose non facilmente visibili a occhio nudo.

Tanto più sorprende che in definitiva Mazzarino imposti la storia dell'annalistica romana su un rigido contrasto di tradizione Fabia e tradizione Claudia che non ha più nulla a che fare con tutta

questa pretesa sustruttura religiosa. Nessuno negli ultimi decenni ha mai messo in dubbio che tradizioni gentilizie abbiano fortemente contribuito alla formazione della storiografia romana. E poiché tra gli storici più eminenti c'erano dei Fabii, Claudii, Valerii, si è guardato con particolare interesse o sospetto a queste genti. Mazzarino ora irrigidisce lo schema in modo impossibile. Fa seguire al periodo della cronaca pontificale il contrasto di Fabii e Claudii. Nella storia del sacco di Roma per parte dei Galli, la tradizione pontificale originaria avrebbe messo al centro del riscatto di Roma Lucio Albino, salvatore dei « sacra » delle Vestali (il « Lucio » della tradizione greca). La tradizione Claudia avrebbe dato il primo posto come salvatore di Roma a Manlio Capitolino. I Fabii si sarebbero soprattutto preoccupati di eliminare la responsabilità della loro gente nella sconfitta dell'Allia; a loro, se capisco bene, risalirebbe la nozione di Camillo come salvatore di Roma. E naturalmente risalirebbe ai Fabii la tradizione vulgata sulla battaglia della Cremera, mentre Diodoro (XI, 53) sa ancora che solo una parte degli storici faceva di quest'episodio un evento della gente Fabia. Diodoro appunto, C. Acilio e Claudio Quadrigario sarebbero i fautori della tradizione Claudia, mentre Licinio Macro seguirebbe per ragioni non ben chiare la tradizione Fabia (II, 299). Fabii e Claudii non sarebbero divisi che da rivalità gentilizie, e i Claudii sarebbero stati pronti a buttare a mare il loro antenato, il decemviro Appio Claudio, piuttosto che compromettersi (II, 312).

La straordinaria conoscenza che Mazzarino ha della tradizione romana lo invita a ogni sorta di congetture; così egli suggerisce che i Peucezi menzionati in un famoso aneddoto da Callimaco fossero un popolo del V sec. a. C., che attaccò Roma; così crede di riconoscere nell'eroe del discusso elogio di Brindisi l'ammiraglio Duilio (II, 323); e infine trae vaste conseguenze per la tradizione dell'eroe democratico Sp. Cassio dal fatto che la sua statua fosse tra le tante rimosse nel 158 a. C.

Ma nemmeno l'elemento gentilizio porta vicino agli storici dell'ultimo periodo della repubblica e dell'età imperiale. Sallustio, Livio, Tacito non si lasciano spiegare in termini di rivalità di genti. Che cosa Mazzarino ci dirà di Livio in un prossimo volume non sappiamo ancora. Qui egli combina Sallustio e Tacito, dopo essere tornato indietro a Ieronimo di Cardia per tracciare la genesi del problema dell'imperialismo in Roma. Sallustio è visto nel filone

della « problematica dell'imperialismo » (II, 364). Due nomi rappresentano per Mazzarino l'indirizzo assunto da Sallustio. Uno del tutto imprevedibile è P. Ventidio, un minore politico ad uso del quale, trionfatore nel 38 a. C., Sallustio scrisse un discorso interamente perduto. Da P. Ventidio sarebbe stata ispirata la politica italica, borghese, patrocinata da Sallustio nelle sue opere storiche. Il lettore può giudicare da sé quanto tali inferenze da un discorso ignoto siano ben fondate. Altra influenza fondamentale su Sallustio sarebbe lo storico Fannio di graccana memoria; ma poiché è assai incerto chi fosse questo Fannio e che cosa pensasse (P. Fraccaro, *Opuscula* II, 1957, 103; 119), anche il secondo nome dice poco più del primo. La parte più concreta dell'analisi che Mazzarino fa di Sallustio è nelle osservazioni sugli elementi tucididei: ed elementi tucididei egli ritrova anche, meno plausibilmente, in Cesare. Al fondo della esposizione di Mazzarino c'è la giusta preoccupazione di definire l'orientamento italico, anziché strettamente romano, di questa ultima generazione di storici repubblicani, che include Sallustio e Cesare, ma i particolari sono contestabili.

Lo stravagante Ventidio offre un appiglio per il collegamento tra Sallustio e Tacito (II, 456). Ma Tacito vive di per sé, nelle pagine di Mazzarino, assai più persuasivo che Sallustio. In lui, pessimista sostenitore dell'impero di Roma, Mazzarino ritrova uno di quegli uomini classici a lui cari, che vivono e prosperano nelle contraddizioni, mentre noi moderni siamo chiusi in una unica verità e convinti di essa (II, 463).

Il vero eroe di questa parte estrema del secondo tomo è Trogo Pompeo, che combina il concetto di *translatio imperii* con quello di storia universale di tipo teopompeo, e perciò mette le basi alla storia universale dei Cristiani. Trogo non è antiromano, ma ritiene che la civiltà si sta spostando verso Occidente (Gallia, di cui è originario, Spagna). Egli è influenzato da storici anti-romani dell'età di Mitridate (e storico dell'età di Mitridate sarebbe l'ignoto autore anti-romano a cui allude Dionigi d'Alicarnasso I, 4: cfr. *Pensiero storico* II, 487). Trogo apre la via a una concezione temporale e spaziale nuova, ma non è egli stesso capace di riconoscere uno scopo unico alla storia universale: egli ammette ancora un dualismo tra Parti e Romani: « Forse la nostra epoca, che può pensar un cronotopo quadridimensionale, potrà superare, per prima, aporie di questo genere? Ossia: potrà dare un *telos* « universale » (unico) alla

« storia universale » ? La nostra risposta, se positiva, è certezza « scientifica » nel destino degli uomini » (II, 492).

Così si conclude il tomo II e lascia prevedere — come già il costante riferimento a futura gigantesca nota 555 sul concetto del tempo conferma — che sul rapporto tra critica einsteiniana allo spazio-tempo e la problematica di Trogo (cfr. I, 489) avremo ulteriori chiarimenti nel tomo II, 2.

III

Per il momento Mazzarino, che aveva cominciato il suo libro come marxista, ci lascia con qualcosa che sta fra Spengler e Bergson e non manca di un tocco di fantascienza. Il significato di questo trapasso rimane per ora in sospeso. Ma è già significativo che il trapasso sia possibile. Marx e Spengler, nonostante le loro differenze, concordano nell'attribuire una direzione unica al cammino della storia. Mazzarino, nonostante tutta la sua simpatia per quegli uomini che, a suo dire, vivevano di antitesi e conoscevano parallele che si incontrano, opta infine per la storia a senso unico di taluni moderni.

Ora appunto la questione fondamentale che si presenta di fronte alla imponenza della fabbrica di Mazzarino è se egli abbia capito il carattere della storiografia greca e perciò renda giusto conto del nostro debito alla medesima. Da questo punto di vista poco importa se si finisca con Marx o con Spengler, così come poco importa se si faccia cominciare la storiografia greca con Omero, con Epimenide o con Ecateo. Reinterpretazioni del passato per esprimere emozioni religiose, politiche, estetiche o per dare verosimiglianza a costruzioni filosofiche sono possibili a tutti i livelli: possono produrre poemi epici, orazioni, profezie, trattati filosofici, libri sacri etc. Ma ciò che fa dei Greci gli inventori di un tipo nuovo di reinterpretazione del passato è lo sforzo consapevole di fissare un ricordo preciso, veritiero, di contro a ricordi imprecisi, deformati e in definitiva menzogneri. La prima documentazione sicura di questo sforzo è in Ecateo alla fine del VI secolo, ma nulla impedisce di cercarne i precedenti, fin su in Esiodo o anche prima. La storiografia di tipo greco resta, allo stato attuale della nostra documentazione, la prima a preoccuparsi fondamentalmente del pericolo di raccontare il falso

invece del vero, la prima a cercare di stabilire criticamente il passato non solo nei fatti individuali, ma nelle sue connessioni. Lo storico greco sa che è inerente al suo stesso mestiere di poter dire il falso — e quanto più il mestiere dello storico si fa tradizionale, tanto più si moltiplicano le pressioni (dovute ora a difficoltà intrinseche di ricerca, ora alla stessa presentazione letteraria, ora a diretta minaccia politico-sociale) per fargli dire il falso. Ne consegue che nell'analisi di un qualsiasi storico greco importa anzitutto come egli lavora: come si preoccupa di raccogliere e presentare notizie, come elimina le notizie false, se e come analizza le cause, quali rapporti riconosce tra il suo lavoro di storico e altre produzioni letterarie (epica, retorica, filosofia, romanzo, etc.). Appena ci si è fissati su questa caratteristica della storiografia di tradizione greca si riconosce immediatamente anche il suo complemento. Il *metodo* di studiare i fatti è correlativo alla *scelta* dei fatti e perciò all'importanza che si attribuisce a certi fatti. Simpatie politiche, preferenze sociali, convincimenti religiosi e filosofici, se da un lato orientano lo storico verso certi temi, dall'altro condizionano il suo metodo di ricerca. La scelta di certi fatti come degni di storia porta alla creazione di generi storiografici specifici (genealogie, cronache locali, storie generali, biografie, etc.) con le loro particolari convenzioni. Ma tra il metodo di ricerca e la creazione o accettazione di un genere storiografico specifico si inserisce ancora la generale educazione letteraria dello scrittore che, soprattutto in periodi di stretta disciplina scolastica, ha poi importanza decisiva sulla forma della sua esposizione. Ciò che vogliamo chiamare il metodo critico dei Greci non è separabile da quegli argomenti di cui i Greci si interessavano (storia politico-militare, etnografia, biografia, cronologia, etc.), ma non è nemmeno separabile dal generale processo di educazione (retorica, filosofica, militare, etc.) di singoli storici. Si stabilisce quindi un triplice reciproco condizionamento di metodi di ricerca, scelta di argomenti ed esperienze educative formali — senza che mai venga meno il dilemma tra vero e falso, certo e incerto, onestà e disonestà, serietà e frivolezza che è intrinseco allo storico.

Il metodo greco non impedisce comprensione di altri metodi storiografici, e perfino trapasso ad altri metodi, ma condiziona pure il metodo con cui si esamineranno i metodi differenti. Per gli storici ebrei della Bibbia o per certi cronachisti del Medioevo sarà da domandarsi se e come ottengano la distinzione tra vero e falso, se e

come sostituiscano altre scelte di fatti a quelle greche. Una storia della storiografia deve insomma spiegare la genesi dei generi storiografici; deve identificare i metodi di ricerca e di esposizione adottati dai singoli autori entro o fuori i generi preesistenti; deve tracciare le linee di divisione, là dove esistono, tra attività storiografica e altre attività letterarie e deve in ogni caso accettare il dilemma tra vero e falso (certo-incerto etc.) come essenziale per ogni attività storiografica.

Il paradosso dell'opera di Mazzarino è che egli, da quello storico genuino che è, si interessa vivamente alla ricostruzione dei fatti. Anzi caratteristica di questo suo *Pensiero storico classico* è che egli non separa la storia della storiografia dalla ricostruzione storica. Egli accusa Tucidide di un paio di menzogne, sospetta Polibio di partigianeria, indugia a lungo a discutere delle inesattezze di Sallustio. E tuttavia egli, nel complesso, non studia i metodi di ricerca e di esposizione degli storici, ma le loro ideologie. Non c'è che da constatare il conflitto evidente tra la sua riduzione della storiografia a ideologia e la sua ispirazione di storico interessato alla verità. Ma io mi domando se a produrre questo paradosso non abbia contribuito l'eccessiva fiducia di Mazzarino nell'importanza di identificare le fonti delle nostre fonti — e nella possibilità stessa di identificarle. Nel caso degli storici ellenistico-romani, ma già anche per i classici greci, egli tende a spostare la discussione dagli storici che ci sono a quelli che non ci sono e a valutare l'attendibilità delle nostre fonti immediate in rapporto al valore che egli attribuisce alle loro fonti. In verità, come è ormai ben noto, le fonti delle fonti si lasciano di rado identificare e tanto meno caratterizzare. Anche quando la fonte della fonte sia identificata e caratterizzata, il problema storiografico non è risolto: lo studio di uno storico diventa di due o più storici, ciascuno dei quali va tenuto separato dall'altro. Per quanto utile possa in certi casi essere la identificazione di una fonte di Polibio o Diodoro o Livio, non ci esime dallo studio di Polibio, Diodoro, Livio, secondo i criteri indicati più sopra. La mia impressione è che Mazzarino, attribuendo esagerata importanza a tutta una serie di personalità e di filoni storici ipotetici (Epimenide, Promathion, Ventidio, storiografia Claudia, e fino a un certo punto lo stesso Anassimene etc.), si sia in qualche modo illuso di poter giudicare per questa via gli storici antichi come ricercatori del passato e testimoni del presente.

Poiché la personalità di Tucidide ha dominato tutta la storiografia greco-romana a lui successiva, è importante rendersi ben conto come Mazzarino la giudichi. Mazzarino, come si è detto, procede a un audace rovesciamento della posizione da Tucidide stesso assunta di fronte al suo lavoro di storico. Per Mazzarino Tucidide sarebbe obiettivo nei suoi discorsi, partigiano nel suo racconto storico. Obiettivo nei discorsi in quanto questi hanno la funzione di indicare tendenze contrastanti del suo tempo, soggettivo nel racconto, in quanto la sua narrazione è colorata dalla sua passione di aristocratico e più in particolare dalla sua simpatia per l'aristocratico siracusano Ermocrate e dal suo odio per il plebeo Cleone, che lo costrinse all'esilio, dopo l'insuccesso di Amfipoli.

Ora è indubbio — e Mazzarino ha ragione di insistervi — che nei discorsi Tucidide si sforza di rappresentare correnti opposte del suo tempo. Ma non credo che si possa trovare più obiettività in questa formulazione dei discorsi che nel resto della storia. Tucidide sceglie certi oratori, certe situazioni per comporre discorsi: tralascia altri oratori, altri situazioni. C'è dunque in un certo senso altrettanta scelta nei discorsi che nel racconto. Ma in un altro senso i discorsi sono più arbitrari che il racconto. Precisamente per le ragioni già addotte da Tucidide. Egli presenta i suoi discorsi come un faticoso sforzo di approssimazione per congettura a ciò che gli oratori avrebbero detto in determinate occasioni, mentre il racconto degli eventi era composto su esatta informazione. Rovesciare la posizione di Tucidide significa di fatto sottovalutare la fondamentale distinzione introdotta da Tucidide nella storiografia con il separare la narrazione degli eventi dalla ricostruzione ipotetica dei discorsi, dei pensieri.

Tucidide continua poi a essere sottovalutato da Mazzarino, quando questi fa degli storici del IV secolo a. C. altrettanti discepoli, diretti o indiretti, di Socrate. Come al solito, c'è un elemento di verità nella sua interpretazione. Riflessi di idee socratiche non sono da negarsi negli storici del IV secolo, e già ne tenevo conto io stesso scrivendo 35 anni fa di Teopompo. Più sopra si è insistito sul reciproco gioco tra preferenze morali, sociali e intellettuali e metodo di ricerca storica. Ma il semplice fatto resta che Senofonte, Anassimene, Eforo, Teopompo — come pure Cratippo e Filisto — sono allievi di Tucidide, come storici, non di Socrate. Né Socrate né i suoi diretti discepoli hanno insegnato a scrivere storia. Ci sarebbe piuttosto da impostare a nuovo il discorso sui rapporti tra Isocrate

e gli storici del IV secolo. Ma anche in questo caso non è da perdere di vista il fatto essenziale che Isocrate non scrisse storia — sebbene avesse qualche deplorevole idea sul come la si sarebbe dovuta scrivere. Almeno tre storici del IV secolo continuano Tucidide (Senofonte, Cratippo, Teopompo), altri (Filisto, Eforo) lo usano come fonte e perfino come modello stilistico.

Non è forse caso che di tutti i maestri moderni di storia della storiografia greca quello che sembra essere stato meno studiato da Mazzarino è proprio Felix Jacoby. Mi riferisco soprattutto agli articoli metodici di F. Jacoby raccolti da Herbert Bloch nelle *Abhandlungen zur Griechischen Geschichtschreibung*, Leiden, 1956. La lezione di tutta la grande opera di F. Jacoby è nel mostrare come gli storici greci siano venuti successivamente elaborando nuove forme, nuovi generi di ricerca ed esposizione storica, e come abbiano trasmesso fatti e procedimenti critici alle successive generazioni. Certo Jacoby era meno interessato di quanto taluno di noi oggi sia alla tensione che sempre esiste fra la scelta del tema e la scelta del metodo in storiografia. Ma la lezione di Jacoby mi sembra ancora la più importante del nostro tempo, accompagnata com'è da un costante rispetto per la incertezza, da una ponderata presentazione degli elementi positivi e negativi di ogni ipotesi. È una lezione greca anche perché così profondamente cosciente del costante pericolo di cadere nel falso.

IV

PROBLEMS OF ANCIENT BIOGRAPHY *

I

THE MODERN THEORIES ON ANCIENT BIOGRAPHY

I. The first fact we have to face in surveying ancient Greek and Latin biography is that our information about it is very uneven. We are especially ignorant about the period of its origins in the V and IV centuries B. C. and about the period of the most learned research in biography of the III and II centuries B. C. This means that the situation regarding ancient biography (leaving aside the Near East for the moment) is different from that regarding ancient political historiography. We possess some of the basic classics of the political historiography of the V and IV centuries B. C. — Herodotus, Thucydides, Xenophon, though we have lost Hellanicus, Ephorus and Theopompus. But we have none of the biographical and autobiographical literature of the V century and we have to rely on Isocrates' *Euagoras* and Xenophon's *Agesilaus*, which describe themselves as encomia, for some aspects of biography in the IV century B. C. The loss of the original biographical writings of the III century B. C. — with the only exception of a fragment of Satyrus' life of Euripides which was recovered from an Oxyrhynchus papyrus in 1912 — is matched by the almost total loss of the general historiography of the III century, including Hieronymus of Cardia, the historian of the successors of Alexander the Great, and Timaeus of Tauromenium, the historian of the West. But the fact that we are reasonably well informed about the work of historians of the IV century and that we can pick up the thread again with Polybius in the II century makes the loss of the general historiography of the III century less disastrous than that of the biogra-

* Unpublished paper read at the Israel Academy of Science and Humanities of Jerusalem in October 1967. It represents a shorter and earlier version of two of the Jackson Lectures on *The Development of Greek Biography* delivered at Harvard University in April 1968, which will be published elsewhere.

phical works of the III century. There is no extant biography of the II century B. C. to perform the same service on the biographical side.

The first collection of biographies we possess is by Cornelius Nepos, a contemporary of Cicero and a writer in Latin. The activity of Hellenistic *érudits* in preparing biographies of poets, orators, philosophers etc. is known to us almost exclusively through later summaries, compilations and scholia. All the monographs about kings which were common in the Hellenistic period are entirely lost, including the earliest histories of Alexander the Great and works on such promising subjects as « Lives of those who passed from philosophy to tyranny and despotic rule » by the third-century writer Hermippus.

Broadly speaking, the only period of ancient biography which we know from direct acquaintance with the original works is the period of the Roman Empire. The first names that occur to us when we speak of ancient biography — Plutarch, Suetonius, Diogenes Laertius, Philostratus, the *Scriptores Historiae Augustae* — all belong to the Imperial Age. Furthermore, it is clear that biography became far more important in the period after Constantine.

Pagan philosophers and sophists and Christian saints and martyrs — the main subjects of Late Roman biography — are suited even less than the heroes of the Early Roman Empire to give us a clear idea of Greek and Hellenistic biographies. There was of course considerable continuity in technique and content between Hellenistic and Late Roman biography. But Late Roman biography reflects an age of conversion; and A. D. Nock has taught us to regard conversion as a new feature of the Christian centuries.

II. Modern scholars have tried in various ways to overcome the paucity of our information about the early history of biography. Source criticism as exemplified by Wilamowitz's *Antigonos von Karystos* has undoubtedly contributed to the recognition of Hellenistic materials in later compilations. Following Wilamowitz, his friend and rival Eduard Schwartz produced a model analysis of the sources of Diogenes Laertius in his article in Pauly-Wissowa. But neither Wilamowitz nor E. Schwartz ever attempted to give a general characterization of Hellenistic biography or to write a history of its antecedents. It was Friedrich Leo who tried to define the basic

forms of Hellenistic biography, whereas Ivo Bruns studied the development of the characterization of individuals in pre-Hellenistic literature, and G. Misch attempted a general history of Greek and Roman autobiography. More recently A. Dihle has tried to trace the origins of Greek biography to Socrates and the Socratics. Leo, Bruns and Misch are three great names, and their works on ancient historical literature are among the great achievements of German scholarship of the Wilamowitz era. I for one shall never forget the impression their works made on me when I first read them as an undergraduate forty years ago. The work by Dihle, though of a different class and belonging to a different age, has its uses. But it is urgent to re-examine the very basis on which Bruns, Misch, Leo and Dihle have erected their constructions. I think the best way to do this is to formulate independently the most obvious questions suggested by the extant evidence on biography and to see to what extent these questions differ from those which were asked by Bruns, Misch, Leo and Dihle.

III. An account of the life of a man from birth to death is what I call biography. This is not a very profound definition but it has the advantage of excluding from our consideration, except for the period of the origins of biography, accounts that do not attempt to describe the whole life of a man. It may be objected that, fortunately or unfortunately, nobody has ever succeeded in giving, or perhaps even attempted, a complete account of what one man has done during his lifetime. But this seems to be the paradoxical character of biography: it must always give *partem pro toto*; it must always achieve completeness by selectiveness. I must add that it seems very doubtful to me whether incompleteness is, as some would maintain, characteristic of all historical accounts, biographical or otherwise. I believe I can formulate historical themes in which the historian has no need to be selective in his account of the relevant facts and may even have the obligation of not being selective. A piece of historical research intended to establish what books Dante wrote must and can be exhaustive within its terms of reference. Just because any biography is inevitably selective we cannot separate biography from autobiography — which is the account of a life written by the man who is living it. Unless you believe in spiritualism or in prophecy, autobiographies never include the

whole life from birth to death. But autobiographies can, like ordinary biographies, be so directed as to represent a whole life. As we are in the classical world we must also bear in mind that Greeks and Romans wrote about gods and heroes who were born but did not die, or at least died a death which was only the beginning of a new period of activity. We may ultimately decide to leave aside lives of gods and heroes in so far as they are lives of non-existing beings. But we cannot exclude *a priori* that biographies of gods and heroes preceded and influenced the biographies of men.

The first question we have to ask in our study of Greek biography and autobiography is that of the date of the most ancient Greek biographies and autobiographies. This question will have to be answered in detail later. But at this stage we can confidently state that attempts at biographical writing were made in the V century B. C. Professor Homeyer in a very valuable paper in *Philologus* 1962 has shown that Herodotus includes several biographies. Her contention that the Greeks knew biography in the V century B. C. can be supported by other data.

This raises our second question. It is obviously no mere coincidence that biography came into being approximately at the same time as general historiography. On the other hand biography was never considered history in the classical world. The relationship between history and biography varied in different periods. We have to account both for the separation between history and biography and for their changing relations. This, incidentally, may lead to a more rigorous interpretation of Aristotle's statement that ' a particular fact ' is what Alcibiades did or what was done to him (*Poet.* 9).

Thirdly, though we hear of biographies, and perhaps of autobiographies, as early as the V century B. C., biography became a precise notion and got an appropriate word only in the Hellenistic age. The word is *bios*, not *biographia*, which first appears in fragments of Damascius, *Life of Isidorus* (end of the V century A. D.) preserved by Photius (IX cent.) in his *Bibl.* 181 and 231, 8. We must therefore account for the Hellenistic clarification of the notion of biography. This includes a study of the relation between *bios* and *encomium* in Hellenistic theory and practice.

Fourthly, we must not assume *a priori* that *bios* invariably meant the description of an individual life as such, of a man in so far as he

differs from all other men. The notion of personality is certainly to be found in modern European languages, but I doubt whether there is an adequate word for it in ancient Greek. To stick to elementary facts, we may profitably recall that Hellenistic and Roman biographers often wrote series of biographies of men of the same type — generals, philosophers, demagogues — and therefore seem to have cared for the type rather than for the individual.

Fifthly, the Greeks distinguished between history and erudition, between what they called *historia* and what they called less clearly and less unequivocally *archaeologia, philologia* — and the Romans translated as *antiquitates.* The distinction was by no means sharp and self-evident, but it did exist, and I was able to trace its development in an old lecture of mine at the Warburg Institute. The basic distinction between the two subjects was that history dealt mainly with political and military events and was written in a chronological order, whereas erudition dealt with almost anything else — from personal names to religious ceremonies — and preferred the systematic survey to the chronological order. It follows that it is not enough to try to define the relations between history and biography in the Greek and Roman sense of the words. We have also to ask ourselves what is the relation between biography and erudition. Here again a few elementary facts suggest that the question is worth asking. *Bios* was not a word reserved for the life of an individual man. It was also used for the life of a country. In Hellenistic and Roman times there existed works, such as Βίος Ἑλλάδος, *Vita populi romani,* of an indisputably antiquarian character. Furthermore, we know that biography developed in the Hellenistic age in conjunction with philological commentaries and surveys, such as the Callimachean *pinakes:* here we are faced by a close connection between biography and philology. But the most important fact to be examined is that ancient biographies did not necessarily follow a chronological order; nor is chronological order a necessary feature even of modern biographies. There is a characteristic type of ancient biography, which Leo has taught us to identify with Suetonius; *prima facie* it presents formal resemblances to the systematic structure of erudite works.

Sixthly and finally, we have to face again the uncertainties and ambiguities of the relations between biography and autobiography. If biography is an ancient Greek word, though of late

antiquity, autobiography is not a Greek word. The word is a modern invention. According to the O.E.D. it first appeared in English in 1809 with Robert Southey. The Wörterbuch by the brothers Grimm did not register this word in German in 1853. The Grand Dictionnaire Universel Larousse declared in 1866: 'ce mot, quoique d'origine grecque, est de fabrique anglaise'. The nearest approximation in ancient Greek is περὶ τοῦ ἰδίου βίου καὶ τῆς ἑαυτοῦ ἀγωγῆς which is the title of the autobiography of Nicolaus of Damascus in the *Suda*. The title is undoubtedly authentic because it corresponds to the title *De vita sua* which some Romans gave to their own memoirs in the Republican period (for instance M. Aemilius Scaurus consul 115 and 107 B. C.). It shows that at least in the late Hellenistic period and in the Early Roman Empire an autobiographical work belonged to the category of *bioi*, *vitae* — in other words it was treated as biography. But letters, speeches, commentaries (ὑπομνήματα, *commentarii*), accounts of journeys, performed functions which can only be called autobiographical. Wilamowitz and Leo denied that the Greeks knew autobiography. Leo wrote: 'In dieser Neigung des griechischen Geistes zum Typischen liegt der Grund, warum die Griechen keine Autobiographie besassen'[1]. I wonder whether Leo could have written in this way if he had taken into account the vast amount of Greek autobiographical material which is to be found outside the formal *bios*. One important question bearing on the relations between biography and autobiography is whether an ancient writer was expected to be more objective, more careful in his facts, less inclined to praise and blame, when he wrote about somebody else's life or when he wrote about himself. Here again we must beware of modern ways of thinking. Autobiography is now the most subjective kind of self-expression. We expect confessions, rather than factual information, in autobiographies, whereas we expect factual information rather than subjective effusions in biography. The most elementary facts about ancient biographical and autobiographical writing are a warning that this may not have been so in Greece and Rome. There was a close relation, if nothing more, between *bios* and *encomium*. On the other hand autobiographical commentaries

1. *Gesch. d. röm. Lit.* I, 1913, 342.

were often written for the direct purpose of being used as raw materials by historians. Whereas biographers were free to be encomiastic, autobiographers seem to have been bound to be factual — at least in certain cases.

Thus six problems have emerged as essential to the history of ancient biography: 1) What is the date of the most ancient Greek biographies and autobiographies? 2) What was the relation between history and biography in the classical world? 3) How did the notion of *bios* become formalized in the Hellenistic Age? 4) How did autobiography develop in relation to biography? 5) What was the relation between the notion of individual *bios* and the notion of a collective *bios?* 6) Within what limits did biography belong to erudition rather than to history? Other problems remained in the background, but can now easily be added. For instance: what was the particular contribution, if any, of the Romans to the development of classical biography and autobiography? Or again: what exactly changed in biography and autobiography when the Christians took over?

These questions only partially coincide with those formulated by Bruns, Leo, Misch and Dihle. I shall examine Dihle after Bruns and Leo after Misch for reasons which will become immediately apparent. Ivo Bruns, as is well known, published *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt* in 1896 and supplemented it with the shorter essay, *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten,* in 1898. The purpose of the first volume, to put it very simply, was to discover how Attic writers described and appreciated individuals. In the second book, which is perhaps even more significant than the first, Bruns developed the thesis that there are historians like Thucydides and Livy who characterize an individual indirectly, whereas there are others, such as Xenophon in the *Anabasis* and Polybius, who express their opinions about historical personalities by direct characterization and judgements. While Livy never said what he thought about Scipio Africanus, but grouped the facts so as to convey an impression, Polybius was direct in his judgement of Scipio. Though Bruns admitted exceptions in Livy (for instance in the famous direct characterization of Cato in Book 39), he concluded that annalistic writers, such as Thucydides and Livy, preferred indirect characterization, whereas writers of monographs, biographies and autobio-

graphies adopted the direct method of characterization. Bruns had been impressed by Burckhardt and wanted to see whether the ancient world knew and appreciated the individual, as the Renaissance, according to Burckhardt, had done. The question was not out of place, but was too vague in one direction and too precise in another. It was too vague because Bruns never tackled the problem of the origins of either biography or autobiography, though they were well within his chronological limits. Given the importance which Burckhardt attributed to biography and autobiography in the Renaissance discovery of man, this is surprising. From another point of view, the question Bruns asked was too precise. As I have already hinted, we have no reason to believe that 'Literarisches Porträt', 'Individualität', 'Persönlichkeit' etc. are terms which can be transferred to the Greek and Roman world without a great deal of explaining — even of explaining away.

I put Dihle next to Bruns because I feel that something of Bruns' attitude towards the problem of Greek individualism has passed into Dihle's — with a touch of George-Kreis in addition. Dihle assumed that a great personality was needed to inspire the invention of biography and thought he had found this personality in Socrates. The Socratics collected the traits of Socrates' personality, and finally the Peripatos formalized biography. Now our evidence, as we shall see later, seems to point to the conclusion that biography and autobiography existed one hundred years before Socrates' death. Nor do we know that any Socratic, Aristotle included, ever wrote the life of Socrates. The extant apologies by Plato and Xenophon and Xenophon's *Memorabilia* can certainly not be overlooked in a history of biography. But they are not full biographies — and there were apologies and probably *Memorabilia* by writers who lived earlier than Socrates or were remote from the Socratic schools. Dihle was certainly right in emphasizing the importance of the Socratic schools in the development of biography and autobiography. My own researches to be published elsewhere will support his contention. But neither did Socrates inspire the invention of biography, nor were the Socratics responsible for all the most momentous developments in the art of biography.

Concern with modern presuppositions is even more obvious in Misch's *Geschichte der Autobiographie*, the first volume of which appeared in 1907 and was immediately greeted as a masterpiece by

Wilamowitz[2]. Misch revised and largely rewrote this book when he was a refugee in England during the Second World War, but we must go back to the first edition for the true flavour of the ideas which inspired him. Misch was the pupil and son-in-law of W. Dilthey and his definition of autobiography as a 'history of human self-awareness'[3] is clearly influenced by Dilthey. Consequently Misch did not confine himself to what we would call autobiographical works: he tried even less to decide whether we are entitled to draw a line between true autobiographies, memoirs of one's own times, diaries, etc. He examined any piece of poetry and prose which contained personal elements, whatever their nature and whatever their purpose. He included Cicero's and Seneca's letters, and gave pride of place to Marcus Aurelius' Τῶν εἰς ἑαυτόν, though he knew that they are not autobiographical except in the first book and belong to the literary genre of the *soliloquia*. The result is something of considerable interest in so far as it clarifies what the ancients felt about themselves, but is confusing as a history of autobiography. Caesar's *Commentarii* are autobiographical (at least to a large extent), but hardly a document of self-awareness. Flavius Josephus' autobiography, the oldest we possess in its original form, is plainly written in self-defence. The first work which combines autobiographical information and self-awareness perfectly is of course St. Augustine's *Confessions*. But this means that Misch's *History of Ancient Autobiography*, as a history of self-awareness, ends where it should begin.

F. Leo's *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form* (1901) is a less exciting, but perhaps more lasting, performance. Leo started from Suetonius and Plutarch and made it clear that they represent two different types of biography. The Suetonian type is the combination of a tale in chronological order with the systematic characterization of an individual and of his achievements. As such it is naturally well suited to lives of writers. The Plutarchean type is a straightforward chronological account of events and as such is well suited to tell the life of a general or

2. *Intern. Wochenschrift* 1907, 1105. Cf. also F. Gundolf's review in *Preuss. Jahrb.*, 131, 1908, 336.

3. *Hist. of Autob.*, Engl. transl., I, 1950, 8.

of a politician. It was Leo's opinion that the Plutarchean type of biography was invented by early Peripatetics to tell the story of statesmen, whereas the Suetonian type was introduced by Alexandrian grammarians under the influence of Aristotelian teaching. It was first used to write the lives of artists and writers. But according to Leo, Suetonius who was primarily a grammarian used this type to write not only lives of literary men, but also of Roman emperors.

Criticism has grown against Leo's reconstruction of the history of biography. In 1927 W. Uxkull-Gyllenband (*Plutarch und die griechische Biographie*) made a rather weak attempt to prove that the Plutarchean type of biography had been inspired not by Aristotle, but by Panaetius and Posidonius. Neither Panaetius nor Posidonius is known to have written biographies, though Panaetius discussed biographical details within the context of his great book on philosophic sects. In 1931 A. Weizsäcker (*Untersuchungen über Plutarchs biographische Technik*) and in 1951 W. Steidle (*Sueton und die antike Biographie*) tried to deny or to reduce the importance of Leo's analysis of the two basic biographical forms. Weizsäcker observed that even the Plutarchean type was not entirely organized in chronological order — which is true — and concluded that therefore it is not essentially different from the Suetonian type — which does not follow. Steidle, in a more complex analysis of certain features of Suetonius' biographies, tried to indicate what is peculiarly Roman in them and dismissed as of secondary importance or irrelevant the formal features which Leo had considered significant. When Steidle pointed out that Suetonius judges Roman emperors according to Roman values, he was of course right, though perhaps not surprisingly so. But he was not justified in concluding that Suetonius' ' Caesars ' are less far removed from ordinary political historiography than Plutarch's heroes. What remains true in Leo's classification is the demonstration that Suetonius was under the influence of an antiquarian approach to biography, whereas Plutarch was nearer to political historiography. Other critics of Leo, such as N. I. Barbu (*Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les biographies de Plutarque*, 1934), have rather perversely emphasized Plutarch's right to be considered a historian — which is not what Plutarch claimed to be. The real question raised by Leo's book is whether we are right in placing on the school of

Aristotle the burden of having invented biography. Leo was of course familiar with most of the evidence which would point to an earlier date for some Greek biographies, but he was somehow fascinated by the obscurity which surrounds the earliest generations of the Peripatetic school. There are enough indications that the early Peripatetics collected biographical material, wrote definite biographies, and generally stimulated what we call Alexandrian scholarship. But anyone who reads Leo's chapters on the Peripatos carefully will have to admit that Leo sees Aristotle as an ancient Mommsen urging his pupils to do what he had no time to do himself and creating the conditions for new branches of learning to develop. This says much for the vitality of the German academic ideal from Leibniz through Humboldt and Niebuhr to Mommsen and his pupils, of whom Leo liked to consider himself one. *Organisation der wissenschaftlichen Arbeit* is the title of a famous paper by Hermann Usener on the Academy and the Peripatos (1884) with which Leo was well acquainted [4]: ' So ist die griechische Wissenschaft geschaffen worden, das Werk, wie wir nun sehen, von zwei Generationen, genau genommen von zwei Männern, Platon und Aristoteles, das Ergebnis einer wunderbaren Organisation der geistigen Arbeit ' — ' Thus Greek science was created, the work, as we now see, of two generations, more precisely of two men, Plato and Aristotle, the result of a wonderful organisation of the intellectual work '. The idea that biography and autobiography might have been born among scatter-brained Ionian sailors or among dubious dilettanti and sophists was not likely to appeal to the great men who, quite rightly, saw themselves as the continuators of the Aristotelian tradition in learning.

It is now evident that the question of chronology is of paramount importance in the evaluation of the history of ancient biography. Duane Reed Stuart was perhaps aware of this point when he gave his Sather Lectures on *Epochs of Greek and Roman Biography* (1928). But his was only a half-hearted attempt to search in the fifth century B. C. for the origins of Greek biography. As I said before, we owe to Professor Homeyer a far more precise analysis of some of the evidence involved.

4. *Vorträge und Aufsätze*, 69-102.

II

FIFTH CENTURY BIOGRAPHIES AND AUTOBIOGRAPHIES?

I. Let me first of all indicate a few factors which might have contributed to the origins of Greek biography, but in all likelihood did not. We can take it for granted that the Greeks like other nations had funeral orations and songs in honour of the dead — all of which are potential biographies. The *Iliad* presents the ceremonial laments of Andromache, Hecabe and Helen over the dead body of Hector (24, 720). Solon's Law allowed funeral speeches in praise of the dead. Aeschylus expects somebody to sing the praise of the dead Agamemnon. There is no evidence that anything like a biography evolved directly from these ceremonial performances. But in the IV century B. C. Isocrates shaped his encomium of Euagoras in the form of a commemorative speech: he exploited an occasion, if not a tradition.

Greek aristocracy shared the passion for genealogical trees which characterizes any aristocracy. As we know from Hecataeus of Miletus, it was no extravagance to claim fifteen ancestors. The genealogy of the great clan of the Philaidai, as reported by Pherecydes of Athens (fr. 2 Jacoby), and the famous inscription of Chios of Heropythos [5] show that in the fifth century in Greece quite a few families, apart from the Spartan kings, produced genealogies going back to the eighth or ninth century B. C. But this interest in genealogy does not seem to have produced a corresponding interest in biography, if we are to judge by Hecataeus who told stories about himself, not about his ancestors. The Roman aristocrats of the III and II centuries B. C. knew or at least spoke more about their ancestors of the V century B. C. than the Athenian aristocrats of the V century B. C. spoke about theirs of two or three centuries before.

But the Greeks had a long-standing interest in heroes of the past — Heracles, Theseus, Oedipus — and this is directly relevant to the origins of biography. Poems told episodes of their lives. In the early fifth century B. C. prose works replaced or supplement-

5. SGDI 5656; for the date L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, 1961, 344.

ed poetry in this kind of mythical biography. To take the simplest example, Theocritus believed that Pisander of Camyrus was the first of the poets of old ' to record for you the son of Zeus, the lion-slayer prompt of hand, and all the labours he accomplished ' (*Ep.* 22; transl. A. S. F. Gow). The poet Pisander can hardly have lived after 550 B. C.[6]. He was, no doubt, used by the prose writer Pherecydes of Athens, who seems to have been active in the first twenty-five years of the V century B. C. though the demonstration provided by Jacoby for this date[7] is not as strong as he believed[8]. We may assume the same type of relationship between the poem *Theseis*, probably of the late VI century B. C., and the corresponding section of Pherecydes.

Furthermore, curiosity surrounded the personalities of the ancient poets, such as Homer and Hesiod. Speculations about their lives certainly are earlier than the V century B. C. Heraclitus refers to a story about the death of Homer as common knowledge (fr. 56). About 500 B. C. Theagenes of Rhegium did research on the life of Homer. Research — or imagination — about the lives of Homer and Hesiod was intensified in the V century. The clan of the Homeridae who rather dubiously claimed descent from Homer through a daughter of the poet may have contributed to the formation of the fifth-century legends about the two poets. Finally, a pseudo-biography of Homer and Hesiod was put together by scholars and rhetoricians who under the influence of the sophistic movement wanted to know something more about their lives, their purpose and their technique. Learned men collected traditions and drew inferences from the poems themselves. Even Thucydides took an interest in such biographical details. He tells us that in 426 the Athenian strategus Demosthenes camped with his army ' in the precinct of Nemean Zeus where the poet Hesiod is said to have been killed by the men of that region, an oracle having told him that he should suffer this fate at Nemea ' (3, 96).

The publication of Papyrus Michigan 2754 in 1925 at last proved that Nietzsche had been right after all in attributing the authorship

6. Keydell, *P.-W.*, s. v. « Peisandros », 144; Wilamowitz, *Textgeschichte d. gr. Lyriker*, 66 n. 1.

7. *Abh. zur griech. Geschichtschr.* 1956, 116.

8. H. T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad*, 1952, 90.

of the so-called *Agon* between Homer and Hesiod to the sophist Alcidamas who lived about 400 B. C. The text transmitted by the Byzantine tradition has interpolations not earlier than Hadrian. The fact that E. Meyer [9] and Wilamowitz [10] were among the opponents of Nietzsche shown to be wrong by Papyrus Michigan has its amusing side — the more so because E. Meyer had acutely perceived that Aristophanes, *Peace* 1282-3 alluded to an episode to be found also in the *Agon*. Ed. Meyer implicitly recognized that the author of the *Agon* had worked on material circulating in the second part of the V century B. C. But it was part of the *bon ton* among professional scholars in the last decades of the nineteenth century to discredit Nietzsche.

There is nothing surprising in the conclusion of the *Agon* — the victory of Hesiod over Homer. Hesiod in his *Works and Days* had boasted of his victory in Chalcis but had left his rivals unnamed. When the biographers chose to make Homer the rival of Hesiod in order to establish that there had been contact between them, they had to take the consequence and accept that Hesiod had had the best of Homer. The personal contribution of Alcidamas to the legend of the contest between the two poets is a controversial point. It may only be the notion that Hesiod received the prize because he was the poet of peace whereas Homer was the poet of war. This would be in keeping with the humanitarian feelings of Alcidamas who sympathised with the Messenians against the Spartans and declared that there is no natural distinction between free men and slaves.

Within the limits of our present evidence the *Agon* between Homer and Hesiod is the best document for the late V century concern with the biography of the two poets. But there is an increasing inclination among responsible scholars, such as F. Jacoby, to recognise in the substance of the so-called Herodotean life of Homer a fifth-century document — though not of course from Herodotus' pen. From Herodotus and other sources it is apparent that there were fifth-century attempts to write the lives of the Seven Wise Men. Furthermore, as B. Snell saw, *Pap. Soc. It.* IX, 1093 virtually proves that a *Banquet of the Seven Wise Men* circula-

9. *Hermes* 27, 1892, 378, n. 1.

10. *Die Ilias und Homer*, 1916, 396-439. [M. L. West, *Class. Quart.* 17, 1967, 433].

ted in the V century B. C. The life of Aesop may also go back to the V century [11]. If we knew more about the literary studies of Hellanicus, Damastes, Glaucus of Rhegium, we should be in a better position to appreciate that research on the lives of the poets was part of the new urge to collect information about Greek antiquities. Hellanicus wrote an account of the winners of the Carnean games which included at least an excursus, if not more, on the development of music in Greece. Damastes wrote a work ' on poets and sophists ' and Glaucus on ' ancient poets and musicians '. Hellanicus and Damastes, unnecessary to add, were famous antiquarians: the title of Glaucus' book is clearly antiquarian.

II. If literary biography takes us among the sophists and other learned men of the late V century, political biography and autobiographical travel books seem to have their origins in Ionia half a century earlier. We are told that Skylax of Caryanda — the man who explored the Indian coasts by order of Darius I and wrote a report on his journey — was also the man who wrote a life of Heraclides, the famous contemporary tyrant of Mylasa (Herod. 5, 121). This piece of information comes from the Suda and has often been doubted, but without sufficient reason. Skylax, like Heraclides, may have sympathised with the Greeks during the Persian Wars: the tomb of his son, to all appearances, was in Athens and had a double inscription in Carian and Greek [12]. Skylax was obviously the man to write about Heraclides. Any other theory has to postulate the existence either of a different Skylax or of a different Heraclides — or even of a different Skylax writing about a different Heraclides — which is a waste of ingenuity. We do not know what this biography was like. What is interesting is that Skylax appears to have written both an autobiographical and a biographical work. His account of the geographic exploration was inevitably a kind of autobiography, as S. Humphreys reminded me. In fact, accounts of travels, whether written or oral (to begin with the *Odyssey*), must be regarded as predecessors of autobiography. What characterizes Skylax is that the account of his journey was written

11. For the Wise Men, B. Snell, *Gesamm. Schriften*, 1966, 115. For Aesop, A. La Penna, *Athenaeum* 40, 1962, 264.

12. H. Bengtson, *Historia*, 3, 1954-55, 303. Doubts on the date given by Bengtson in L. H. Jeffery, *Ann. Br. School Athens* 57, 1962, 126.

in prose. So presumably was his biography of Heraclides. There was also more truth in his works than in the epic poems that went before them.

Next, we know that about 440 B. C. Ion of Chios wrote an account of travels — or rather, in his case, of visits (Ἐπιδημίαι) — in which he told of some of his personal adventures and encounters, such as the meeting with Pericles and Sophocles during the Samian War. There is no reason to believe that Ion told his own life from birth, but his tale was of a definite autobiographical character.

Thirdly, we have fairly extensive fragments of the pamphlet written by Stesimbrotus of Thasus on Themistocles, Thucydides and Pericles. It was classified as an anti-Athenian pamphlet by an exile from Thasus, a victim of Pericles' policies. But Fritz Schachermeyr has shown that Stesimbrotus probably wrote his pamphlet some years after the death of Pericles [13]. The new date invites us to reconsider the purpose of the pamphlet. According to Schachermeyr, Stesimbrotus was a literary man who was more interested in recording the peculiarities of political leaders than in attacking their policies. He seems to have been the predecessor of the later writers of monographs on tyrants and demagogues. The name which immediately comes to mind for comparison is Theopompus who devoted a whole book of his *Philippic Histories* to the Athenian demagogues. Here again, if we have no fully-fledged biography, we have an antecedent.

Finally, Diogenes Laertius in the life of Empedocles (8, 63) gives us a strange piece of information. He writes: 'Aristotle too declares him [Empedocles] to have been a champion of freedom and averse to rule of every kind, seeing that, as Xanthus relates in his account of him, he declined the kingship when it was offered to him, obviously because he preferred a frugal life'. This passage raises all sorts of problems. We should like to know whether the name of Xanthus was mentioned by Aristotle or was added by Diogenes Laertius or by an intermediate source. We should also like to be certain that the Xanthus here mentioned is Xanthus of Lydia, the historian contemporary with Herodotus. And, if Xanthus of

13. « Stesimbrotos und seine Schrift über die Staatsmänner », *Sitz. Oesterr. Akad.* 247, 5, 1965.

Lydia is meant, we should like to be certain that his name was not used by a later forger or historical novelist to deceive his readers. Nor are we certain that Diogenes Laertius in mentioning an account of Empedocles meant a biography. I find it difficult to believe that, in quoting Xanthus, Diogenes Laertius meant anybody but the famous Xanthus of Lydia. I am much less certain that Aristotle quoted Xanthus — which would be a strong point in favour of the authenticity of the quotation. I am therefore prepared to believe that the name of Xanthus was used in the Hellenistic age to lend authority to an account, perhaps a short biography, of Empedocles. Yet I do not see anything inherently improbable in the attribution of a life of Empedocles to Xanthus of Lydia. The Asiatic origin of Xanthus is an argument in favour of the authenticity of the account of Empedocles attributed to him: we shall soon see that interest in individual stories was more widespread in Asiatic than in Metropolitan Hellas. F. Jacoby must have had the same impression because he includes the passage of Diogenes Laertius among the authentic fragments of Xanthus the Lydian.

The evidence is neither abundant nor beyond suspicion: in some cases it points rather to collections of anecdotes than to real biographies. But we may perhaps say that both biographical and autobiographical works were known in the V century B. C. — even outside the narrow sphere of literary and mythological biography.

None of the last mentioned authors came from Metropolitan Greece. Two names belong to Asia Minor, indeed to marginal zones of Greek culture: Skylax of Caryanda and Xanthus the Lydian. The other two writers — Ion of Chios and Stesimbrotus of Thasus — were islanders. This point is important if seen in conjunction with one of the most striking features of Greek historiography of the V century B. C. Herodotus was obviously very interested in the family of the Alcmaeonids, in Themistocles, Cleomenes, Leonidas etc. Yet what he has to say about the biography of the most important Greek leaders is very little. He can tell long stories about Cyrus, Cambyses, Croesus or about Greek men who served the Persian kings, such as the doctor Democedes and the elder Miltiades (VI, 34 ff.). He was interested in biographical details and, as Professor Homeyer has shown, organized his material according to principles of formal biography: origins, youth, achievements, death. But evidently he found more biographical material in Asia Minor than

in Metropolitan Greece. This conclusion seems to be supported by what we find in Thucydides. His disinclination to give biographical details is obvious. This may reflect aristocratic disdain for personal details. In Athens private circumstances were made public and exploited by comedy writers and hostile orators or demagogues. But this cannot be the whole truth. Thucydides felt that he had to put right essential details of the lives of Harmodius, Themistocles and Pausanias because nobody had taken the trouble to do so before. Thucydides had an interest in biography, but perhaps could not satisfy it in Athens. The episodes of Themistocles and Pausanias, about which he wrote, belonged to the history of Graeco-Persian relations and had happened outside Metropolitan Greece. Thucydides may have collected information about them during his exile. This would bear out the lack of interest of contemporary Athenians in the lives of the great men of the preceding generation.

The impression one gains from reading Herodotus and Thucydides is that interest in biographical details about political figures was more alive in Asia Minor and generally in Ionian culture than in Athens and other centres of Metropolitan Greece during the V century B. C. Can this difference be explained in terms of cultural influences from the East?

V

RECONSIDERING B. CROCE (1866-1952) *

To the memory of Eugenio Colorni

I

I have found myself wondering how Croce would have taken his own centenary. After all he came rather near it. Croce was entirely without vanity, but cared for anniversaries and was a prudent administrator of his own reputation. Honours and ceremonies he considered part of that reality which nobody can presume to escape. But he always tried to turn anniversaries into opportunities for useful work. When he was fifty he wrote his autobiography; when he was sixty he concluded forty years of studies on the Italian Seicento with his *Storia dell'età barocca* (it appeared in 1929). When he was seventy the few friends Fascism had left him published in his honour a reprint of Baumgarten's *Aesthetica;* but he added a quite characteristic celebration of his own: he wrote the book on *La Poesia* which was by implication the most searching criticism both of Baumgarten's *Aesthetica* and of his own previous *Estetica.* When he was eighty he founded an institute for historical studies in his own house in Naples and gave himself a last lease of creative life in the company of the gifted young historians who were just emerging from the ruins of Fascism. I suspect that, faced by his own centenary, Croce would have got up two hours earlier than usual, as he is said to have done when he became a minister in the Giolitti cabinet (1920) and wanted to have a little time for his private work. He would have gone through ceremonies and interviews with that mixture of impatience and old-fashioned courtesy which was his own — and at the end of the year he would have produced the only useful book inspired by his own centenary.

* [A memorial lecture delivered at Durham University in May 1966. *Durham University Journal,* December 1966, pp. 1-12].

II

To say that Croce remains something of an enigma even to those who knew him personally may seem a paradox. He wrote perhaps more than any other writer of the twentieth century. The eighty odd volumes of his works in the characteristic Laterza edition are full of personal recollections and anecdotes [1]. We have his autobiography [2], the recollections of his eldest daughter [3] and of

1. The three most useful bibliographical guides are E. Cione, *Bibliografia crociana*, Milano 1956, which lists not only Croce's works, but also works on Croce (pp. 305-438); F. Nicolini, *L'"editio ne varietur' delle opere di B. C.*, Napoli 1960, with unpublished documents; S. Borsari, *L'opera di Benedetto Croce*, Napoli 1964, which adds much new information. Croce himself published an introduction to his own work under the name of his secretary Giovanni Castellano (*B. C.; il filosofo—il critico—lo storico*) in 1924 (2 ed., Bari 1936), which has a bibliography. *L'opera filosofica, storica e letteraria di B. C.*, Bari 1942, is mainly a selection of papers on C.

The best guide to Italian philosophy in the period 1900-43 is provided by E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1955, supplemented for the period 1945-50 by his essay in *La Cultura italiana tra '800 e '900*, Bari 1962, 211-351: this essay has been incorporated in the third ed. of the *Cronache*, Bari 1966. See also E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, III, Torino 1966, 1261-1350. Garin is presupposed throughout my paper. See also C. Antoni and R. Mattioli (edd.), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana (1896-1946)*, Napoli 1950. G. N. Orsini, *B. C. Philosopher of Art and Literary Critic*, Southern Illinois U. P., 1961 is indispensable: he gives the necessary references to works by Croce or on Croce in English. I shall only add S. Hughes, 'The Evaluation of Sociology in Croce's Theory of History', in W. J. Cahnman and A. Boskoff, *Sociology and History*, New York 1964, 128-140. Among recent Italian works I mention: M. Abbate, *La filosofia di B. C. e la crisi della società italiana*, 2 ed., Torino 1966; A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Milano 1965; A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. C.*, Arona 1958; R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, Napoli 1964; id., *La teoria della storia di B. Croce*, Napoli 1966. The little book by A. Guzzo, *Croce e Gentile*, Lugano 1953, includes personal impressions.

2. *Contributo alla critica di me stesso*, Napoli 1918 (it was written in 1915), later included in *Etica e politica*, Bari 1931, 363-411: R. G. Collingwood's translation with a preface by J. A. Smith, Oxford 1927. It is important to see what C. writes about himself in *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1 ed., 1928), especially pp. 245-263. Parts of his diaries for the period Sept. 1943-June 1944 are published in *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, I, Bari 1963, 171-344. The *Nuove pagine sparse* I-II, Napoli 1949, are especially full of autobiographical recollections. [Earlier important drafts of the *Contributo* have now been published: B. C., *Memorie della mia vita*, Napoli 1966].

3. Elena Croce, *Ricordi familiari*, Firenze, 2 ed., 1962 (notice pp. 35-36 on the religious education of Croce's daughters); id., *L'infanzia dorata*, Milano 1966.

some of his intimate friends—to begin with, Fausto Nicolini [4]. Though his correspondence with Giovanni Gentile is still unpublished for perfectly valid reasons—those who have seen it speak of it as a document of great importance—the correspondence with K. Vossler is available [5]. There are enough other letters both by Croce and his correspondents (for instance Georges Sorel [6] and Antonio Labriola [7]) to give an idea of Croce's relations with his contemporaries. I single out for its interest the publication of some letters by Croce to Emilio Cecchi which comment on Cecchi's articles about Croce [8]. The autobiographical and biographical evidence about him is as plentiful as one can wish for any contemporary. Yet the basic riddle of Croce's personality is perhaps only increased by the abundance, ease and elegance of his writing—and by the observations of his friends.

Part of the difficulty in understanding Croce lies in the variety of the historical situations in which he operated during his very long life. At least six periods can be distinguished in his own activity, and each of them corresponds to a well defined period in the history of modern Italy. The apprenticeship years ended in 1900, when Italy was shaken by the murder of King Umberto. The creative years of collaboration with Giovanni Gentile, the years in which he wrote all his systematic philosophy, ended approximately with the war in Libya (1911). In the Libyan war and even more in the First World War Croce found himself isolated and he deeply modified his ideas. In the post-war years 1919-24 he collaborated for all practical purposes with Christian democrats, nationalists and

Cf. also D. Marra, *Conversazioni con B. C. su alcuni libri della sua biblioteca*, Milano 1952 (D. Marra was C.'s librarian from 1945).

4. *B. Croce*, Torino 1962.

5. *Carteggio Croce-Vossler (1899-1949)*, Bari 1951.

6. The letters by G. Sorel were published partially in *La Critica* 25, 1927 and following years. [Cf. now the important collection of letters 1914-1935: B. Croce, *Epistolario*, I, Napoli 1967].

7. Cf. the appendix to A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari 1938, 267-312, to be found also in *Materialismo storico ed economia marxistica*, 6 ed., Bari 1941, 265-306.

8. E. Cecchi, *Ricordi crociani*, Milano-Napoli 1965, 73-100. Among the interesting letters so far published notice those to R. Serra (in A. Grilli, *Tempo di Serra*, Firenze 1961) and to G. Amendola (in E. Amendola Kühn, *Vita con G. Amendola*, Firenze 1960).

Fascists—even if he maintained his distance from them in theory. Then for nineteen years (1925-43) he was not only the moral leader of Italian anti-fascism, but also the constant term of reference for all the intellectual activities of the Fascists themselves. Finally in the last decade of his life the old thinker had to realize that the new generations were going their own way; but it would be rash to infer that his influence became negligible or his own writing merely repetitive.

In comparison with the majority of Italian intellectuals, Croce grew up slowly. He published his first original considerations on 'La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte' when he was 27 and he took another nine years to develop his theory in the *Estetica* of 1902. For about eighteen years between 1882 and 1900 he devoted the greater part of his time to the local history of Naples (where he had B. Capasso as a guide) and to literary criticism (where F. De Sanctis was his model). A contemporary described Croce as he appeared in 1891: 'Questo giovane imberbe, che ha tutte le apparenze di un fanciullo e che rivolgendovi la parola ha nello sguardo l'espressione più sincera della sua naturale timidità, questo lavoratore silenzioso e taciturno, che la fortuna fece nascere molto ricco . . .'[9]. For a few years between 1895 and 1900 Croce also intensively studied in an original manner the economic and social ideas of Karl Marx and made himself the editor of the writings on historical materialism by his former teacher Antonio Labriola. The combination of pure erudition and Marxism was unusual: even Labriola was suspicious. As a matter of fact, Croce remained outside the circles of both academic *érudits* and militant socialists. Italian culture was then a culture of professors. Poets were professors too. One of the points which distinguished Croce and D'Annunzio from the surrounding world was that neither had cared to get a University degree and both maintained an ambivalent attitude towards academic respectability. On the other hand, Croce's friendship with Labriola and Georges Sorel was that of a thinker with thinkers. The study of Marx was of permanent importance for

9. This description by the historian F. Nitti is quoted by M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. C.*, Firenze 1951, 182. Croce himself evaluated 'La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900' in *La Critica* 8, 1910, 241-262 = *La letteratura della Nuova Italia* IV, 293-319.

Croce: he learnt from it that legal systems reflect an economic and social order and that political history is a struggle for power. Marx—rather than Francesco De Sanctis—led Croce to the rediscovery of Hegel and Machiavelli and perhaps even of the Neapolitan Vico. But Croce had no intention or desire to subvert the social order to which he owed his affluence and consequently his freedom to study what he liked; even less did he care to overthrow the moral order he instinctively recognized as his own, though he had abandoned the religious beliefs which had created it [10].

In 1900 he gave up the study of economics and much to the disgust of Labriola he concentrated his reflections on the nature of beauty and on the relations between poetry and ordinary language [11]. De Sanctis had first proposed these problems for his attention many years before, but now he made a careful study of Vico and mastered the rest of the relevant literature. By claiming to be the continuator of Vico and De Sanctis he gave retrospectively a new meaning to all the time he had spent studying Neapolitan history and could feel that he was the restorer of a native tradition of philosophic thought.

Outside Naples, however, the appearance of Croce's *Estetica* had a different meaning. By 1902 D'Annunzio was replacing Carducci as the fashionable poet for younger Italians. His appeal was a mixture of well digested sensuality and half digested Nietzsche. In later years Croce was right in reminding his younger readers that his own generation had been 'carducciana', not 'dannunziana': Carducci remained to the end his favourite modern poet. Croce was not the man to indulge in aesthetic refinements: if anything is obvious from his work as a literary critic in the decade 1900-10 it is the unadventurous, even provincial, character of his taste. The fact, however, remains that Croce came out of his isolation, found followers and admirers—and was soon recognized

10. On all this it will be enough to refer to E. Agazzi, *Il giovane C. e il marxismo*, Torino 1962 and to the introduction by E. Garin to A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari 1965: both give bibl. E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milano 1964, 29-80 is a partisan evaluation with few new facts.

11. The first version of the *Estetica* (1900) is conveniently available (together with the first version of the *Logica*) in *La prima forma della Estetica e della Logica*, ed. A. Attisani, Messina 1924.

as an intellectual power to be reckoned with—when he offered the Italians a philosophy which proclaimed the centrality and amorality of Art. Many followed Croce beacuse they thought that Croce had left Marx for D'Annunzio. As Marx was commonly taken to be a democrat, and Croce showed no sympathy for democracy, it was inferred that Croce was for the advent of the Superman.

Croce started his own journal, *La Critica*, in the same year 1903 in which Enrico Corradini began to publish *Il Regno*, and Papini and Prezzolini set up their *Leonardo*. In the following year G. A. Borgese began to print *Hermes*. The four journals were closely associated. Borgese, then a protégé of Croce, was both a full-blown follower of D'Annunzio and a nationalist. The *Regno*—a nursery of the future Fascist intelligentsia from L. Federzoni to R. Forges Davanzati—was committed to the same anti-positivistic, anti-democratic creed. Papini and Prezzolini, though less predictable, joined forces in attacking the conventional ideas of academic circles [12].

The contrast between Croce and his younger allies was certainly marked, so marked as to become almost symbolic of the differences between two generations. Croce, as we have observed, was by nature slow in forming his opinions and correspondingly slow in changing them. All the noise around him never distracted him from his rigid routine of scholarly work which, supported as it was by an exceptional memory, made him one of the greatest *érudits* of any time. In 1906 he began to make a daily list of his reading in order to check whether he had wasted time. The companion he had chosen for his work in *La Critica*, Giovanni Gentile, though younger by nine years, shared his scholarly habits and discipline. With the help of Gentile, Croce transformed a small southern publishing house—Laterza of Bari—into the most important in Italy and dictated its editorial policy. The younger intellectuals, born between 1880 and 1890, had exactly the opposite characteristics. Precocity and lack of method were the norm. A few were of rare intellectual distinction. These died young. Carlo Michel-

12. There is a very valuable anthology of these periodicals by D. Frigessi, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste, Leonardo, Hermes, Il Regno*, Torino 1960, with an important introduction. Cf. also M. Puppo, *Croce e D'Annunzio e altri saggi*, Firenze 1964.

staedter, an original, perhaps a great, philosopher, committed suicide at 23 [13]. Renato Serra, the literary critic, was killed at 30 in the war he had chosen to fight after a searching self-examination [14]. Others—most conspicuously Borgese, Papini and Prezzolini—were self-appointed geniuses, quick to learn and even quicker to forget. Papini and Prezzolini, with their hotch-potch of pragmatism, Bergsonianism and mysticism *à la* Novalis, considered themselves capable of doing the things which Croce was too much of a bourgeois to attempt. In 1905 Prezzolini could write to Papini in all seriousness: 'La nostra amicizia . . . potrà durare ora che tu sai e che io so che *non posso diventare Dio ?*' In their uneasy alliance with Croce there was a great deal of cold calculation: 'Di quell'uomo bisogna essere in ogni modo alleati', Papini wrote to Prezzolini in 1907. But they were in good faith when they took Croce's message as an invitation to revolt. Croce's first *Logica*, which appeared in 1905 as a continuation of the *Estetica*, seemed even more to encourage contempt for natural sciences and intolerance of errors [15].

The confusion and equivocations which ensued were not all on the side of the young. Croce deluded himself in hoping for a quick intellectual revolution of national, or perhaps international, importance. The equivocation extended to what in a way was the most pleasant and solid aspect of *La Critica*—the steady collaboration between Croce and Gentile. If Croce loved poetry and history and correspondingly distrusted metaphysics, Gentile was a born metaphysician and, like many other metaphysicians, kept a nice balance between mysticism and rhetoric. Both Croce and Gentile must have known from the start how different they were,

13. His *Opere* (the most important of which is *La persuasione e la rettorica*) were collected by G. Chiavacci, Firenze 1958: notice on p. 661 an opinion on Croce (written about 1908).

14. Cf. R. Serra, *Scritti*, II, Firenze 1938, 265-271: 'Il Croce di Prezzolini'; id., *Le lettere*, Roma 1914, 39-47, 139-144; id., *Esame di coscienza d'un letterato*, Milano 1915 = *Scritti* I, 395-396, cf. 444-445. E Garin, 'Serra e Croce', *Belfagor* 21, 1966, 1-14.

15. G. Papini-G. Prezzolini, *Storia di un'amicizia*, Firenze 1966, p. 72; 136. See also Papini's review of Croce's first *Logica* in *Leonardo* 1905, 3, 115 (D. Frigessi, *La cultura italiana* etc., 255). In general G. Prezzolini, *Il tempo della Voce*, Milano-Firenze 1960 (with several letters by Croce).

but they were friends and they thought that they complemented each other. They compromised: Croce perhaps more than Gentile. Croce accepted many Hegelian assumptions which were really more appropriate to Gentile. Under the influence of Gentile he came to identify history and philosophy in plain contradiction to the structure of his own system and involved himself in insuperable difficulties [16]. Gentile consented to co-operate in a routine of reviewing books and writing short monographic articles which were probably outside his real interests and often remained superficial.

Time slowly dissolved some of these alliances. When the third volume of Croce's philosophic system, the *Filosofia della pratica*, appeared in 1909, it ended on an austere note of religious resignation which was not calculated to please the followers of D'Annunzio and Barrès. The first big quarrels coincided with the colonial war of 1911-12, which was the first success of the Italian nationalists. Borgese used Croce's book on Vico, which had just appeared (1911), as an occasion for a frontal attack [17]. Papini abandoned in wrath the journal *La Voce* which, since its inception in 1908, had supported Croce [18]. Prezzolini himself, who remained for a while the editor of *La Voce* after Papini's departure, gave increasing space to those pupils of Gentile who, with varying degrees of condescension, treated Croce as 'superseded'— 'superato'. The opinion that Croce was out of touch with the new generation was often repeated. On the eve of the First World War, in February 1914, Giuseppe De Robertis defined Francesco De Sanctis and Croce as obstacles to be overcome; 'e c'è tra i giovani qualcuno ardimentoso e adatto al compito' [19]. One of the young men he had in mind, Renato Serra, echoed him: ' D'Annunzio e Croce cominciano oggi

16. The identification of history (historiography) and philosophy was first formulated in the second *Logica* (1909). For Croce's evolution on this point see for instance C. Antoni, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana* quoted I, 68-77 (where bibl.).

17. Borgese's article, published in *La Stampa* (Turin) 10. IV. 1911, provoked C.'s reply in *La Critica* 9, 1911, 223-229 (*Pagine sparse* I, 1943, 329-338). Hence Borgese's attack, ' Vico, Croce e i giovani ', *Cultura Contemporanea* 5, April 1912, 110-173, reprinted in *La vita e il libro* III, Torino 1913, 323-402.

18. See G. Prezzolini, *B. C.*, Napoli 1909.

19. *La Voce* 6, n. 4, 28 Feb. 1914, 10-33 at p. 28, partly republished in the anthology of *La Voce*, ed. G. Ferrata, S. Giovanni Valdarno 1961, 447-459 (at p. 458).

a essere messi da parte '[20]. Curiously enough, these young people were to follow D'Annunzio against Croce a few months later. ' Giovinezza, giovinezza ' was repeated only too frequently in those years, though not yet with musical accompaniment.

III

The First World War left Croce in marked isolation. What Croce disliked was not really the war—he was no pacifist—but the rhetoric which accompanied it. He hated the idealization of war and imperialism. He knew the difference between search for truth and propaganda and despised those who mistook the latter for the former. He never changed his attitude on this point—which explains his later hostility towards the Fascist regime. He defined the World War as the war of ' historical materialism '; the definition has stuck[21]. In this isolation he re-examined himself and explored new fields. He studied the great European poetry of Dante, Ariosto, Shakespeare and Corneille and found a congenial spirit in the greatest poet of the enemy country—Goethe. This study led him to revise his judgement about the nature of poetry and to emphasize its inherent morality: he even saw in it an equivalent to religious experience (1917). At the same time he studied the great historians of the past and reflected on historical method. Though he had previously claimed that all is history, the historical work he had so far done had been confined to episodes of Neapolitan history. He had educated a new generation of literary critics which included Tommaso Parodi, Renato Serra, Eugenio Donadoni, Attilio Momigliano, Luigi Russo; but he had hardly influenced historians. The only historian of considerable merit who had so far contributed to *La Critica*, Gioacchino Volpe, was in basic disagreement with him. The other leading historian of the time, Gaetano Salvemini, never disguised his total lack of sympathy for Croce's philosophical opinions. The situation was changed by the appearance of the *Teoria e storia della storiografia* in 1915, and of the

20. *Le lettere*, 1914, 30.

21. Cf. *Storia d'Italia*, 1 ed., Bari 1928, p. 345. In general *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, 3 ed., Bari 1950.

Storia della storiografia italiana del secolo decimonono in 1918. Croce began to interest young historians in his ideas and prepared himself for that kind of ' storia etico-politica ' he exemplified in *Storia del regno di Napoli* (1924); *Storia d'Italia del 1871 al 1915* (1928); *Storia dell'età barocca in Italia* (1929); *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932). But between the new theory and the new practice of historiography Fascism intervened.

In the first years after the Great War Croce's ambiguous position on the contemporary Italian scene had merely been confirmed. Old Italian socialists owed traditional allegiance to the positivist philosophy of Roberto Ardigò. But the younger Marxists of the post-war period were ready to start from Croce who himself had started from Marx. Still during the war, in 1917, Antonio Gramsci declared Croce ' il più grande pensatore dell'Europa in questo momento '. After the war, another of the young leaders of the left, Piero Gobetti, emphatically repeated that whoever was against Croce was against moral integrity [22]. Croce liked Gobetti and did not dislike Gramsci, but personally became a steady supporter of, and contributor to, the nationalist journal *Politica* [23]. He approved, as a senator and as a minister, of Giolitti's implicit support of Fascism. While in 1915 he had refused to accept the *coup d'état* which led to the declaration of war, in 1922 he sympathized with the Fascists. He went on voting for Mussolini in the Senate even after Matteotti's murder. A problem which only the publication of their correspondence will solve is the political influence of Gentile on Croce in the years between 1919 and 1924. They had continued to collaborate during the war though Gentile was much more favourable to it than Croce. After the war it became apparent that philosophically their ways would part. Gentile started a philosophical journal of his own in 1920, and his pupils were more than ever convinced that Croce was ' superato '. But paradoxically Croce and Gentile became much closer to each other in political matters. Under Gentile's influence Croce, as a minister of education in 1920, introduced religious instruction—that is, the Catholic catechism—

22. Cf. *2000 pagine di Gramsci* I, Milano 1964, p. 19; *Le riviste di Piero Gobetti*, a cura di L. Basso e L. Anderlini, 1961, 87 (from *Energie nuove*, 1918).

23. On this episode L. Salvatorelli, in F. Flora (ed.), *B. Croce*, Milano 1953, 397-416.

into the State elementary schools[24]. The appointment of Gentile as a minister in the first Mussolini Cabinet was commonly interpreted as a sign of Croce's willingness to collaborate with the new regime. In 1923-24 Croce supported Gentile's reform of education against all the attacks by liberals and socialists.

It is difficult now to realize how suddenly the situation changed in Italy in 1925. After Mussolini's speech of 3rd January, 1925, no illusion was possible as to the character of the new regime. In a matter of months, Amendola and Gobetti had been beaten to death, Salvemini had to run for his life, Gramsci was sent to a slow death in gaol. In April 1925 Gentile discredited himself with his 'Manifesto degli intellettuali fascisti', and Croce became almost overnight the leader of the anti-fascist intelligentsia by drafting the answer to it[25]. The change resulted from the new situation: it was also the sign that Mussolini had really managed to kill, gaol or banish the majority of his active opponents. The very success of Mussolini's political dictatorship made Croce the virtual dictator of Italian culture. The most obvious feature of the Fascist regime was that it discouraged intelligent men from doing research. G. Gentile, G. Volpe, G. Q. Giglioli, F. Ercole, P. De Francisci and so many other leading scholars remained under Fascism the intelligent men they had always been, but they no longer entered a library to discover something new. There was also plenty of intelligence among the young men who led the new 'corporativist' movement, but they never learned enough economics to face a Cambridge economist—or even old-fashioned Einaudi. Croce went on studying,

24. Cf. *Cultura e vita morale*, 3 ed., 1955, 253-259 (a defence of religious education in elementary schools written in 1923). A. Omodeo had written in 1914: 'Il mito cristiano rinverdirà nell'atto in cui il padre si profonda nell'animo miticizzante del figlio' (*La Voce* 6, n. 14, 28 July 1914). Prezzolini (ib.) had answered: 'Caro Omodeo, che l'idealismo difenda il valore preparatorio del grado religioso sta bene: ma che difenda per l'appunto il valore preparatorio del cattolicesimo di Papa Pio V non mi pare né giusto né opportuno'. See also F. Nicolini, *Il Croce minore*, Milano-Napoli 1963, 47-49, for interesting declarations by C.

25. The text in *Pagine sparse*, II, Napoli 1943, 380-383. For Croce's point of view after Matteotti's murder in 1924, ib., 376-379. New evidence in G. Levi Della Vida, *Fantasmi ritrovati*, Venezia 1966, 167-209. Cf. D. Mack Smith, *The Cambridge Journal* 2, 1949, 343-356; Ch. McArthur Destler, *Journ. Mod. History* 24, 1952, 382-390; G. Salvemini, *Il Ponte* 10, Nov. 1954, 1728.

discovering new facts—even forgotten poets—and writing books full of learning. Some of these books were extremely relevant to the political situation. Such were not only the histories of Italy and Europe, but also the biographies of Italian heretics who looked so much like anti-fascists of previous ages. Other books, such as *Poesia popolare e poesia d'arte* and *La Poesia*, kept alive peculiar interests of his own and modified his former theories on the relation between poetry and literature. With Croce as an example, the habit of studying became almost an anti-fascist habit. Croce himself was fond of saying that Papini and Prezzolini had been much more intelligent than he, but had done nothing good because they had not worked hard enough. Only members of religious orders or the professed Catholics who had their centre in the Università del Sacro Cuore in Milan competed in studious habits with Croce's group [26]. Though the philosophic disputes of the time were mainly between Neo-Thomists and pupils of Gentile (the so-called 'attualisti'), we may well wonder whether the most serious intellectual conflicts did not pass above the heads of Gentile, Volpe, Bottai and were really between the Catholics and Croce's group. The school of Gentile was going to pieces. Some of his pupils returned to traditional Catholicism, others became crypto-Communists, or pragmatists or even open racialists. The two most authoritative—Adolfo Omodeo and Guido de Ruggiero—went over to Croce and contributed to *La Critica*. Gentile himself remained more important as an organizer and patron than as a thinker.

Croce's activity during the Fascist regime was clearly conditioned by certain unwritten rules. He was allowed by Mussolini to go on with *La Critica*, provided that no direct political attack on the Fascist government was published. Mussolini, who read Croce's books and articles with attention, found it convenient to keep alive an anti-Communist, anti-clerical and, after 1933, anti-Nazi journal. Some of these unwritten rules suited Croce's temperament perfectly well, others of course less well. Indefatigable as he was in intro-

26. Catholic philosophers, as is well known, varied in their reactions to Croce. E. Chiocchetti, *La filosofia di B. C.* (1 ed., Firenze 1914; 3 ed., Milano 1924) approves of the greater part of C.'s philosophy. F. Olgiati, *B. C. e lo storicismo*, Milano 1953, is an invective. Further literature in G. Mastroianni quoted in footnote 35.

ducing new and old foreign books to his Italian readers, he naturally chose those which best conformed to his conservative taste. We must recognize that the selection had its negative effects in a situation of virtual monopoly. This situation was made even more static by the circumstance that any criticism of Croce automatically became support for Fascism. When in 1937 Giorgio Pasquali, the great classical scholar, made some intrinsically harmless remarks on Croce's opinions about Greek and Latin writers, we knew it was the price Pasquali—a former anti-fascist— had to pay to become an Accademico d'Italia [27].

The liberalism Croce now put before his readers was that of Constant, Guizot and Cavour; his economic thought never went beyond Henri De Man; his literary sympathies went as far as G. M. Hopkins—and that was already a remarkable discovery [28]. Of Wittgenstein, Freud, Husserl, neo-Marxism, American sociology we were to hear little; and what we heard was not encouraging. Perhaps one should add in fairness to Croce that Guido de Ruggiero, who was mainly responsible for these subjects in *La Critica*, was singularly narrow in his taste. Even the contemporary foreign historians to whom we were introduced look very odd now. That old-fashioned book, H. A. L. Fisher's *History of Europe*, because it was translated under Croce's auspices, was impounded by the police. Croce saw himself as a Thrasea Paetus or a Boethius in a time of tyranny and barbarism. He expected the end of Fascism to come not from the hands of men, but from mysterious Providence. Though what the Fascists and even more the Nazis had done compelled him to admit that certain historical periods represent an authentic regress, his resigned attitude towards the world remained the same. His notion of history as the history of liberty was essentially fatalistic: it relied on Providence [29].

27. G. Pasquali, 'Croce e le letterature classiche', *Leonardo* 8, 1937, 45-50. See Croce's reply, *Pagine sparse* III, Napoli 1943, 170-173.

28. On G. M. Hopkins, *Poesia antica e moderna*, 2 ed., Bari 1943, 421-446 (written in 1936).

29. Even in 1938 (*La storia come pensiero e come azione*, 47-49) C.'s notion of liberty was ambiguous: liberty is both ubiquitous and aristocratic—independent of political régimes. See the interesting personal recollections by E. Chichiarelli, 'Il limite della mia lezione crociana', *Riv. Studi Crociani* 1, 1964, 482-498. Perhaps the most important analysis of Croce's liberalism is in N. Bobbio, *Politica*

Thus Croce was not able to indicate a way out of Fascism. If he had been, Mussolini would not have allowed him to speak. But the liberty Croce spoke about was not just a philosophic notion. It was the liberty our fathers had won for themselves in the revolutions and on the battlefields of the Risorgimento. Croce represented a constant reproach of Fascism, a constant reminder of what we had lost — freedom and honesty of thought, especially in matters of religion, of social questions and of foreign policy, tolerance, representative government, fair trials, respect for other nations and consequently self-respect. He spoke for Italian civilization, and his speech was the more moving because he might so easily have become a Fascist. He was the living link with the Risorgimento [30]. When Nazism came to add its own brutality, his protests became more radical, his famous jokes bitter. His remark that the word 'Aryan' was in danger of becoming synonymous with imbecile has not been forgotten [31]. By its very nature the precise importance of Croce in the years 1925-39 is very difficult to assess, but anyone who lived in Italy in those years will probably agree that Croce prevented Fascism from becoming a respectable ideology in the eyes of educated Italians. The active anti-fascism of those years is inseparable from Croce's teaching.

e cultura, Torino 1955. See also N. Valeri, *Da Giolitti a Mussolini*, Firenze 1956, 197-212 and E. Agazzi, 'B. C. e l'avvento del fascismo', *Riv. Storica del Socialismo* 9, 1966, 76-103.

30. It would be worth examining in what sense and to what extent there was a group of 'Crociani' in Italy between 1925 and 1940. The situation, of course, varied not only according to years, but according to places: the Turin Crociani were different from those of Naples. The personality of two young Turin Crociani—L. Ginzburg and A. Mautino (the former died in gaol as a victim of Nazi-Fascism)—emerges clearly from the posthumous publication of their writings: L. Ginzburg, *Scritti*, with an introduction by N. Bobbio, Torino 1964; A. Mautino, *La formazione della filosofia politica di B. C., con uno studio sull'autore e la tradizione culturale torinese da Gobetti alla Resistenza di G. Solari*, 3 ed., Bari 1953. See more generally G. Luti, *Cronache letterarie tra le due guerre, 1920-1940*, Bari 1966.

31. *Pagine sparse* III, Napoli 1943, 138: 'per questa via, la parola « ario » finirà a prendere il significato d'« imbecille »'. Croce's help to persecuted Jews, both Italian and foreign, was unlimited. Cf. E. Cione, *B. Croce e il pensiero contemporaneo*, Milano 1963, 121 and 578 (the first edition of this book, under the title *Croce*, appeared in Milan, 1944: the author, a former pupil of Croce, became bitterly hostile to him).

I was not in Italy when the Second World War broke out, but in retrospect it seems clear that about 1940 Croce must have lost his position of moral leader of the anti-fascist intelligentsia. The fact that philosophers now turned to existentialism and to phenomenalism under the guidance of N. Abbagnano and especially of A. Banfi is perhaps not very significant. Italian professional philosophers were never much under Croce's spell. But existentialism percolated among the young; it affected literary taste. Even in the traditional preserves of Crocean orthodoxy—literary criticism and political historiography—one heard new voices. Gianfranco Contini turned to linguistic and stylistic analysis, Delio Cantimori, more significantly, to the Jacobins.

With the end of the war and the re-establishment of freedom of speech (which meant return to the free circulation of ideas on an international level), the obsolete and reactionary aspects of Croce's attitude to life inevitably came to the forefront. In 1949, the posthumous publication of Gramsci's notes on Croce produced results which Gramsci had certainly not foreseen and probably had not wanted. His acute epigrammatic remarks on Croce's attitudes—his 'ateismo da signori', his 'papato laico'— circulated widely, while it was less noticed that Gramsci's basic indifference to natural sciences, anthropology, even economics, was a direct result of Croce's teaching [32]. The dominating preoccupation of Croce's last years—which was to fight Communism—formalized the opposition between Croce and Marx. Croce himself seemed to encourage his pupil Carlo Antoni to present a new version of his own philosophy in which the principle of dialectic opposition—hitherto the most obvious connection between Croce and Marx—was carefully deleted [33].

What is surprising is not that Croce found himself so distant from men who were fifty or sixty years younger than himself.

32. A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino 1948 (these notes must have been written about 1932), 247, 250. Cf. also his notes on *Gli intellettuali e la organizzazione della cultura*, Torino 1949, where there are typical judgements inspired by Croce, for instance p. 140: 'la grandezza del Machiavelli . . . consiste nell'aver distinto la politica dall'etica'.

33. See C. Antoni, *Commento a Croce*, Venezia 1955, where the author puts together earlier papers: for Croce's approval see the preface.

What is surprising is that he still maintained contact with them, especially through the historical Institute he had established in Naples. Indeed his influence on professional historians remained stronger than his influence on literary critics. The director of the Naples Institute, Federico Chabod, wrote on Crocean lines the most important historical book of the post-war years—the prolegomena to a history of Italian foreign policy after 1870. Even more surprisingly Croce developed ideas on the elementary conditions of spiritual life—what he called 'vitalità'—which interested the Italian existentialists and seemed to introduce a new meaning into his old distinction between economics and ethics [34]. When he died at eighty-seven he left the impression that he had not yet said all he wanted to say.

IV

Nobody can foresee whether Croce's philosophy will be a point of departure for future philosophers. It has few followers in Italy at the moment; and perhaps none abroad. Collingwood had already ceased to be a disciple of Croce before his premature death. In Germany and Austria the men who were in constant debate with Croce—Karl Vossler, Friedrich Meinecke and Julius von Schlosser—have left no successor [35]. What one can take for granted is that scholars will have to use the facts collected by Croce even if they do not like his ideas. Croce the scholar will be indispensable for a long time to come even to those who care little for Croce the philosopher. In the matter of Neapolitan history, of Italian

34. Cf. *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, 217-223 (1947) and the whole volume *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1952, and especially 29-45, 1951. For existentialist criticism, cf. E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano 1950. See also A. Bruno, *La crisi dell'idealismo nell'ultimo Croce*, Bari 1964.

35. The Neapolitan group of 'Crociani' now has its own journal, the *Rivista di Studi Crociani*, 1964 ff. Cf. G. Mastroianni, 'La polemica sul C. negli studi contemporanei', *Società* 14, 1958, 711-737. I am not sure that J. W. Meiland, *Scepticism and Historical Knowledge*, New York 1965, can be described as a book by a pupil of Croce. On C. and Meinecke, W. Hofer, *Geschichtschreibung und Weltanschauung*, München 1950, 389-403. On C. and Collingwood, Croce, *Nuove pagine sparse* I, Napoli 1948, 25-39 (1946). Collingwood's early essays on C. are now collected in *Essays in the Philosophy of History*, Austin, Texas 1965.

literature and history in general, and perhaps also of the history of aesthetic theories, Croce provides an immense amount of instruction. Oddly enough, nobody has yet attempted to place Croce's historical books within the history of modern historiography. It is easy to indicate Guizot's *Histoire de la civilisation en Europe* as the model for the *Storia d'Europa*; and the *Storia dell'età barocca* belongs to the tradition of German *Kulturgeschichte*. But the *Storia del regno di Napoli* and the *Storia d'Italia* are more difficult to classify and may well represent an original departure from the traditional type of national history. All these books were certainly new in Italy. They exercised an enormous influence which extended to mature historians like Gaetano De Sanctis and Luigi Salvatorelli, and gave Croce even in Fascist eyes the position of the greatest contemporary Italian historian. The notion that every history is contemporary history and therefore that books on the past serve to clarify problems of the present; the emphasis on the relations between politics and ethics; the sympathy with intellectual élites who find themselves in opposition to both the rulers and the masses were for a time typical of Italian history writing. Even now any debate on the history of Italy is bound to start with an examination of Croce's theses [36].

But if we want to understand our own time, we shall certainly need to understand more clearly the meaning of Croce's philosophy as a whole. A great deal of good work has been done in Italy and abroad to analyse and criticize single aspects of Croce's thought —such as his ideas on art, his attitude to politics, his conception of history and even his notions of religion and of nature. But only H. Stuart Hughes, to my knowledge, has attempted to relate the whole of Croce's philosophy to what he called the 'reconstruction of European social thought 1890-1930'. In Hughes's book

36. The most important essay on Croce as a historian is by F. Chabod, *Riv. Storica Ital.* 64, 1952, 473-530. Cf. A. R. Caponigri, *History and Liberty, the Historical Writings of B. Croce*, London 1955; F. Gaeta, *Riv. Studi Crociani* I, 1964, 153-167; W. Mager, *Benedetto Croces literarisches und politisches Interesse an der Geschichte*, Graz 1965. On the *Storia d'Italia*, V. de Caprariis in F. Flora (ed.), *B. C.*, quoted, 291-301. On Chabod's interpretation of C., G. Sasso, *Interpretazioni crociane* (a collective volume), Bari 1965, 221-304 (interesting also for other points). See now also E. Ragionieri, *Belfagor* 21, 1966, 125-149. [K.-E. Lönne, *B. C. als Kritiker seiner Zeit*, Tübingen 1967].

(*Consciousness and Society*, 1958) Croce takes his place among those who, from Freud to Max Weber and Bergson, came to the conclusion that the former conceptions of a rational reality were insufficient. This is true enough. I wonder, however, whether there is not also a homelier aspect of Croce's attitude towards the world.

The philosophic system Croce built between 1900 and 1909 was in itself such as to put him automatically outside the main stream of modern science. Nothing of the kind, to my knowledge, happened to Freud, Max Weber and Bergson. By identifying language and poetry Croce lost contact with modern linguistic research—and never managed to re-establish it later[37]. By denying the character of true knowledge to natural sciences and mathematics, he offered strange support to those Italians who mistook Guglielmo Marconi —a good technician, but no scientist—for a new Galileo Galilei.

Croce's intellectual world was limited to literature (poetry) and history. We can now see what connected literature and history so closely in his mind. Both 'represented' individual facts, 'expressed' individual situations. Beyond individual situations Croce saw nothing but mystery. It cannot be emphasized enough that Croce never believed that the human mind can understand the whole of reality[38]. Mystery surrounds Man. We cannot even talk of ourselves as personalities, as individuals—each with his own destiny. Each of us in each moment finds himself as a fraction

37. See C.'s paper of 1941 in *Discorsi di varia filosofia* I, Bari 1945, 235-250, and also *Letture di poeti*, Bari 1950, 247-258. A useful collection of evidence in S. Cavaciuti, *La teoria linguistica di B. Croce*, Milano 1959; cf. T. De Mauro, *Giorn. Crit. della Filos. Ital.* N. S. 8, 1954, 376-391 and *Introduzione alla semantica*, Bari, 2 ed., 1966. But I should like to mention especially the little volume by E. Colorni (to whom the present paper is dedicated), *L'estetica di B. C.*, Milano 1932. Colorni died in 1944 as a victim of Fascism.

38. This was particularly well emphasized by F. Flora, *Croce*, Milano 1927, 129. Croce's later work is no departure from this basic attitude. An important analysis of Croce's ideas on history in P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960, 287-330, with which I fundamentally agree. Perhaps less rewarding: D. Faucci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, Firenze 1950; F. Albeggiani, *Lo storicismo di B. C.* (Atti Accad. Palermo 4, 13, 2, 1953); R. Raggiunti, *La conoscenza storica. Analisi della logica crociana*, Firenze 1955. Among foreign critics it will be enough to mention two classics: M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*, New York 1938; H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1954.

of the whole in a position he cannot change. We can understand the circumstances of the present, if we have the intelligence to look at the past. But historical intelligence is not something we can be sure of acquiring. It comes as an act of Grace. If Croce thinks that any error of judgement is to be attributed to a moral failure, he does not mean that by proper care and attention each of us can avoid mistakes. He means that if Providence does not put us in the right frame of mind, we shall never find the truth. Nothing is evil simply because we have not the means to judge what is evil. If we had, we should have solved the riddle of the universe once and for all. Ludovico Antonio Muratori and the idiot he took as companion on his walks are, according to Croce, equally necessary to the harmony of the universe: we cannot assign different values to either of them [39]. Unconditional acceptance of what is given characterizes also Croce's distinction between politics and ethics. If human behaviour has proved throughout the centuries to be different in political affairs from private affairs, there is nothing we can do about it. We can only recognize the existence of a double morality—Machiavellianism in politics, Kantian duty in private life.

Grace, Providence, Humility are not words Croce uses rhetorically or analogically. They exactly define his attitude to life—which is one of acceptance of mystery and weakness [40]. One must read his *Filosofia della pratica* and even more his *Frammenti di etica* which were the results of his meditations during the crucial years 1915-20. They are the essential texts for the understanding of Croce's view of the world. They explain why Croce, rather late, about 1906, found little difficulty in accepting Hegel's notion that what is real is rational, with the consequence that evil does not exist. In Croce's interpretation 'la positività del reale' meant that you and I have to take what is given, do the best we can and never ask questions about ultimate meaning.

39. This example is given by Croce, *Frammenti di etica* in *Etica e politica*, Bari 1931, p. 57.

40. See for instance his characteristic letter to K. Vossler on the war as 'azione divina', *Carteggio Croce-Vossler*, 206-207: 'Come sai bene, le lotte degli Stati, le guerre, sono *azioni divine*. Noi, individui, dobbiamo accettarle e sottometterci. Ma sottomettere la nostra attività pratica e non quella teoretica' (1919).

A personal God, in any interpretation of the word, was excluded from this world. The mystery was absolute mystery just because there was no personal God behind it. Those who put Croce's works on the *Index librorum prohibitorum* knew perfectly well what they were doing. But we may well ask whether such an interpretation of the position of man in the world does not represent, at least partially, a modernized, atheistic version of the Catholic education Croce had received. I am not speaking of Catholicism 1966—not even of the *ratio studiorum* Padre Gemelli, a medical doctor and an experimental psychologist, established in the Catholic University of Milan about 1922. In the *Contributo alla critica di me stesso* Croce described rapidly, but perceptively, what was the education in the boarding school to which he had been sent as a child: 'collegio cattolico, non gesuitico in verità, anzi di onesta educazione morale e religiosa senza superstizione e senza fanatismi'. He was grateful for that education. There was nothing new in Croce's article of 1942 'Perché non possiamo non dirci cristiani'[41]. It was silly to interpret it as a sign of conversion; but it was also unimaginative to take it as a political programme for an alliance between Liberals and Christian Democrats against Communists. Croce uses in it the language he had repeatedly used in his *Frammenti di etica*: 'Siate di buona fede e otterrete la fede buona'. Perhaps this explains also why Croce preferred Vico to all other philosophers. It was not only *Lokalpatriotismus*. Vico put Providence in the centre of his interpretation of history, but seldom mentioned Jesus Christ or the Incarnation.

The note of mystery and resignation in Croce's philosophy was reflected well in Croce's personal modesty, punctilious discipline, fear of moral weakness. 'Non a torto la Chiesa considera l'errore quale suggestione della volontà cattiva'[42]. On the other hand, the same attitude left him no illusion about the possibility of avoid-

41. It is reprinted in *Discorsi di varia filosofia* I, Bari 1945, 11-23. Cf. F. Capanna, *La religione in B. Croce*, Bari 1964; A. Bausola, *Etica e politica nel pensiero di B. C.*, Milano 1966.

42. 'L'indole immorale dell'errore e la critica scientifica e letteraria' (1906), *Cultura e vita morale*, 3 ed., Napoli 1955, 88-94 at p. 89. Croce lived to regret his earlier (1909) eulogy of the Inquisition in *Filosofia della pratica*, 3 ed., Bari 1923, 43.

ing violence, punishment, economic inequality and physical pain. The world to him was beyond human control.

I do not know whether Croce was personally satisfied with a theory which precluded any ultimate truth and any decisive modification of the human condition. His Goethean serenity was achieved at the price of a hard discipline—and he disliked too searching personal questions. But Croce was well aware that his contemporaries had not his Goethean temperament, and he treated them with that mixture of severity and sympathy, sheer amusement and curiosity, condescension and wholehearted solidarity, which was his fascination and his personal mystery [43].

43. [Among the innumerable publications inspired by the centenary, notice: *Terzo Programma*, 2, 1966, 1-130 (various authors); E. Paratore, *Il Croce e le lettere classiche*, Roma 1967; G. Contini, « L'influenza culturale di B. Croce », *L'Approdo Letterario* 12, 1966, 3-32; V. E. Alfieri, *Pedagogia crociana*, Napoli 1967; U. Benedetti, *B. C. e il Fascismo*, Roma 1967; G. Sasso, *La Cultura* 5, 1967, 44-69 and above all the survey by V. Stella, *Giornale di metafisica*, 22, 1967, 643-711.]

VI

ERMENEUTICA E PENSIERO POLITICO CLASSICO IN LEO STRAUSS *

I

Leo Strauss è noto tra noi come il difensore della legge naturale degli antichi contro il diritto naturale dei moderni, come l'avversario reciso di storicisti e di scienziati della politica (« political scientists »), come l'autore di una delle più elaborate e minute condanne dell'immoralismo e dell'ateismo di Machiavelli [1]. Questi punti basterebbero in verità a fare di Leo Strauss una figura di eccezione nella cultura americana non cattolica del nostro tempo. Studiosi di dottrine politiche che avversino allo stesso modo e per le stesse ragioni sociologia e storicismo, machiavellismo e liberalismo, non sono comuni negli Stati Uniti. Ma nell'opera di Leo Strauss ciò che è più interessante è lo speciale angolo visuale da cui la sua polemica contro lo storicismo e la sociologia viene condotta — un angolo visuale che è determinato altrettanto dai suoi criteri di interprete di testi quanto dai suoi presupposti morali e, forse, religiosi. La bibliografia dei suoi molti e sparsi scritti che è contenuta nel volume in suo onore, *Ancients and Moderns, Essays on the Tradition of Political Philosophy in honor of L. Strauss*, New York, 1964, aiuta a rendersi conto di quanto è più originale nella sua personalità [2].

Perché anzitutto L. Strauss è, ed è stato per tutta la sua vita, un interprete di testi — e di testi difficili. Ha cominciato interpretando

* [*Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, pp. 1164-1172].

1. Che io sappia, l'unico libro di L. Strauss tradotto in italiano è *Diritto naturale e storia*, a cura di N. Pierri, N. Pozza, Venezia 1957, non registrato nella bibliografia di L. Strauss citata più oltre. Tra le recensioni italiane si noti quella alla traduzione francese della prima edizione del libro *On Tyranny* di E. Giancotti, in *Rassegna di Filosofia*, 1954, p. 383. Non mi risulta pubblicata la discussione a cui allude G. Sasso, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1961, p. 51, n. 2.

2. I saggi sono editi da J. Cropsey, con cui L. Strauss ha collaborato in una *History of Political Philosophy*, Chicago 1963, scritta da vari autori.

Spinoza (1930), Maimonide (1935) e Mosè Mendelssohn (introduzione alla Jubiläumsausgabe del medesimo, 1929 segg.) ai tempi in cui gli era ancora permesso di vivere nella sua patria e di pubblicare nella propria lingua. Ha proseguito interpretando Hobbes (1936), quando era già esule in Inghilterra (il suo libro, benché scritto originariamente in tedesco, poté comparire solo in una traduzione inglese). Dal 1938 in cui si è insediato in America, prima alla New School for Social Research di New York, poi (1949) al Department of Political Science della Università di Chicago, i testi difficili da lui affrontati si sono moltiplicati. All'amato Maimonide è tornato ripetutamente, per esempio nella introduzione alla *Guida degli Smarriti* tradotta da S. Pines. Il suo lavoro su pensatori ebraici e arabi, studiati nell'originale, include interpretazioni dei *Kuzari* di Giuda Levita e della *Filosofia di Platone* di Fārābī. Dei moderni ha interpretato Machiavelli, Locke e, ancora una volta, Hobbes. Ma il suo maggiore impegno di interprete si è concentrato in questi ultimi decenni su scrittori greci, Tucidide, Platone, Senofonte, Aristotele e, da ultimo, non del tutto inaspettatamente, Aristofane[3].

La più rigorosa formulazione dell'anti-storicismo di L. Strauss si trova nella sua discussione della *Idea of History* di R. G. Collingwood nella « Review of Metaphysics », 5, 1952, alle pp. 559-586. Come è noto, Collingwood in queste lezioni, pubblicate postume, asseriva che ogni periodo storico ha un pensiero storico che gli corrisponde e che vale assolutamente per quel periodo: riteneva poi che ogni ricerca storica fosse relativa al presente, cioè a qualcosa per definizione estraneo agli interessi presenti agli uomini del passato. Strauss obietta che non c'è scopo a interrogare un pensatore del passato, se i suoi problemi non sono ancora i nostri problemi e se quindi non siamo pronti ad ammettere la possibilità che, per esempio,

3. Opere principali: *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin 1930, di cui costituisce la seconda edizione *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, con una assai importante nuova introduzione; *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin 1935; *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford 1936, ristampa Chicago 1952; *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952; *Natural Right and History*, Chicago 1953; *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe 1958; *What is Political Philosophy and Other Studies*, Glencoe 1959; *On Tyranny, A Study of Xenophon's Hieron*, Glencoe 1963 [2]; Introduzione a M. Maimonide, *The Guide of the Perplexed*, trad. Sh. Pines, Chicago 1963; *The City and Man*, Chicago 1964; *Socrates and Aristophanes*, New York 1966.

Platone avesse ragione. Questo implica una almeno provvisoria subordinazione della propria ricerca alla ricerca dei pensatori del passato, che possono aver ragione. E questa subordinazione a sua volta significa che si deve seguire Platone nel suo modo di pensare; accettare, almeno provvisoriamente, i limiti che egli si dà, il modo che egli ha di presentare i suoi argomenti. Storia del pensiero è dunque per L. Strauss un tentativo di riguadagnare un livello di pensiero che si è perduto. Non ci sarebbe bisogno di storia del pensiero se non avessimo « buone ragioni per credere che possiamo imparare qualcosa di massima importanza dal pensiero del passato che non possiamo imparare dai nostri contemporanei. La storia assume significato filosofico per uomini che vivono in una età di declino intellettuale. Studiare gli storici del passato diviene essenziale per uomini che vivono in una età di declino intellettuale, perché è l'unica via praticabile con cui possono riguadagnare una intelligenza adeguata dei problemi fondamentali » [4]. Ne consegue pure che interpretare Platone è differente dal criticare Platone: interpretare Platone significa rimanere entro i limiti delle direttive di Platone, mentre criticarlo significa andare oltre quelle direttive. Pretendere di giudicare il passato dal punto di vista del presente è già presumere che il presente offra un punto di vista migliore che il passato. Il vero pensatore deve tenere aperta la possibilità di vivere in una età che è inferiore al passato: « one must be swayed by a sincere longing for the past » [5].

Questo atteggiamento rispetto al passato da un lato implica una certa maniera di leggere i libri del passato e dall'altro sostiene (o è sostenuto da) una certa valutazione dei classici del passato. In quanto a norme di lettura, due principi emergono dai libri di L. Strauss. Uno è che per capire uno scrittore bisogna seguirlo — non guidarlo —, cercare di rendersi conto di tutti i meandri, le apparenti contraddizioni, del suo pensiero. Ciò che Strauss soprattutto teme è che si pretenda di sovrapporre le proprie nozioni a quelle del passato, prima ancora di sapere che cosa gli antichi pensassero. Di qui i termini estremi della sua lunga discussione contro il libro di E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957) in « The Review of Metaphysics », 12, 1959, alle pp. 390-439. Strauss

4. *Idea of History* cit., p. 585.
5. *Ibid.*, p. 576.

non ama i liberali in senso moderno e perciò non può amare il tentativo (in verità debole) dello Havelock di isolare una tradizione liberale nel pensiero greco. Ma la sua indignazione va contro il moderno interprete che sostituisce i propri pensieri a quelli dell'autore che interpreta: « Havelock ritiene per dato che il moderno sociologo, e non Esiodo, abbia capito quello che accadde in Esiodo o ad Esiodo » [6].

La seconda regola della ermeneutica di Strauss è che un pensatore può lasciare volutamente implicito, o addirittura può passare sotto silenzio, il punto più importante del suo pensiero. Il caso più ovvio di pensiero volutamente sottaciuto è quello di scrittori che si trovino in situazioni di persecuzione o censura — e ad esso si riferisce fin nel titolo la serie di saggi di Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, 1952). Nessuno può pretendere che Spinoza nel *Tractatus Theologico-Politicus* dica tutto e solo quel che pensa. Ma per Strauss le situazioni in cui uno scrittore può non dire tutto quello che pensa sono assai varie: si estendono a tutti i casi in cui un autore accetta la distinzione tra pensiero esoterico e pensiero essoterico. Di fatto è difficile sottrarsi alla impressione che per Strauss tutto il pensiero politico e religioso fino al sec. XVIII sia per natura sua radicato in questa distinzione fra esoterico ed essoterico e perciò richieda nell'interprete uno sforzo di esegesi a due livelli, per il profano e per l'iniziato. Di qui l'enorme cura — e diciamo pure l'enorme spazio — che Strauss dedica alla interpretazione di testi che egli sospetta a doppio fondo.

L'originalità di Strauss mi sembra consistere nell'aver sollevato una questione di principio e nell'esservisi attenuto in ciascuno dei suoi saggi interpretativi. La questione di principio è che la nozione aristocratica di verità fondamentali, che « nessuna persona decente direbbe in pubblico » [7], è stata nel passato ed è ancora nel presente accettata da troppe persone per non dover essere presa in considerazione interpretando un testo. Di contro alla sociologia della conoscenza Strauss fa osservare che essa è nata in un periodo di relativa libertà in Germania quando aveva senso domandarsi se e quanto una certa filosofia esprima una certa società. Ma più spesso — continua Strauss — la questione da porsi non è se la filosofia esprima

6. *The Review of Metaphysics*, 12, 1959, p. 404.
7. *Persecution* cit., p. 36. [Y. Belaval, *Critique*, 1953, 852-866].

la società circostante, ma se la società circostante permetta alla filosofia di esprimersi. Nel passato i filosofi non erano esponenti di una società: difendevano gli interessi della filosofia contro o nonostante la società. In particolare nella cultura ebraica e araba del Medioevo la filosofia si trovava in uno stato ancora più precario che nel mondo cristiano contemporaneo: la filosofia non era necessaria per la interpretazione della legge ebraica o mussulmana, mentre tra i Cristiani era ancella della teologia. Secondo Strauss la posizione precaria della filosofia tra Ebrei e Mussulmani nel Medioevo era analoga a quella della filosofia nelle città greche, in cui il filosofo disturbava l'ordine pubblico, invece di giustificarlo. Ciò spiega la speciale preoccupazione di Strauss per il modo di interpretare i filosofi arabi ed ebraici medievali e quelli greci — e in particolare il suo tenace ritornare a quel filosofo enigmatico che è Maimonide.

Secondo Strauss la prima difficoltà in Maimonide è che, facendo professione di Giudaismo, avrebbe dovuto tenersi lontano dalla filosofia, perché è « antica premessa giudaica che essere Ebreo ed essere filosofo sono due cose incompatibili » [8]. Inoltre, Maimonide non è soltanto filosofo: è filosofo che si propone di dare una interpretazione esoterica di un libro, la Bibbia, che egli ritiene esoterico. Ultima complicazione: Maimonide non esclude il profano dal suo libro. Anzi organizza la sua interpretazione della Bibbia (in specie dei problemi della incorporalità di Dio e della creazione del mondo) in modo da soddisfare i dubbi del profano pur suggerendo questioni per il competente, o iniziato [9].

Nei pensatori e poeti greci le difficoltà della interpretazione sono differenti, secondo Strauss, ma non minori. Nello *Hieron* di Senofonte ci si può illudere di trovare una serie di consigli ragionevoli a un tiranno — diciamo a uno dei Dionisii di Siracusa — scritti a un tempo in cui i filosofi socratici notoriamente corteggiavano tiranni. Tuttavia, a lettura attenta, la situazione si complica. Gerone è rappresentato come tiranno suo malgrado, conscio solo degli svantaggi di essere tiranno. Poiché tuttavia rimane tiranno, la sua dichiarazione non può essere interamente sincera, o almeno semplice. D'altra parte Simonide, che lo incoraggia a cercare di rendersi popolare come tiranno virtuoso, è nell'ambigua posizione

8. *The Guide of the Perplexed* cit., p. LIV.
9. *Ibid.*, p. XXIV.

di un saggio che dà consigli a chi lo potrebbe punire, se il consiglio fosse sgradito. La situazione presentata da Senofonte è tale che né il saggio né il tiranno può essere interamente sincero. Un saggio che consiglia un tiranno è *ipso facto* irretito in una situazione falsa.

Solo con il più recente volume *Socrates and Aristophanes* (Basic Books, New York, 1966) la esegesi del pensiero socratico di Strauss assume la sua maggiore complessità. Lo scopo ostensibile del libro è di stabilire che cosa Aristofane pensasse di Socrate e se la rappresentazione aristofanesca di Socrate meriti credito di contro alla platonica: vecchi problemi. Ma Strauss viene a poco a poco a sospettare che Aristofane e Platone siano assai vicini tra di loro, pensino in modo simile, pur interpretando Socrate diversamente. Il Socrate di Aristofane è certo differente dal Socrate di Platone, tanto è vero che è un Socrate non politico. Ma di contro a Nietzsche (sempre presente nel pensiero di Strauss), sembrerebbe che la caricatura di Aristofane, invece di colpire tutta la tradizione socratica, confermi la interpretazione della vita politica che si trova in Platone. Aristofane è un utopista, il suo modo di esprimere l'ordine migliore è comico perché egli sa che l'utopia è al limite dell'irrealizzabile e quindi oggetto di riso. Ma anche Platone è un utopista; in verità, secondo Strauss, come meglio vedremo, tutto il pensiero classico è un nobile tentativo di approssimarsi all'irrealizzabile. E poiché Platone è cosciente del carattere utopistico del suo pensiero, sorride su se stesso e indulge al comico — come i lettori dei suoi dialoghi sanno.

Nel volume *Socrates and Aristophanes* non c'è alcun rinvio al precedente libro di Strauss *The City and Man* (Chicago, 1964) tale da indicarlo come complementare. Ma complementare mi sembra, e anzi indispensabile per comprendere il libro su Aristofane. In *The City and Man* l'affinità tra Aristofane e Platone, in quanto entrambi utopisti, è ancora più esplicita: « Noi pensiamo che la conversazione socratica, e quindi il dialogo platonico, sia leggermente più affine alla commedia che alla tragedia . . . Il dialogo platonico porta al suo compimento ciò che si poteva ritenere completato da Aristofane » [10]. In un'altra opera Strauss aveva poi dichiarato che il filosofo classico « è spinto ad adottare un punto di vista che non è più gene-

10. *The City and Man* cit., pp. 61-62.

ralmente riconosciuto, un punto di vista autenticamente paradossale, che è generalmente considerato assurdo o ridicolo »[11]. E nella sua maggiore opera sul diritto naturale aveva chiarito che per il pensiero classico il regime migliore è « utopia »[12].

II

L'ermeneutica di L. Strauss è dunque strettamente collegata con l'indirizzo della sua filosofia politica. Per Strauss la concezione esoterica della filosofia non è solo una caratteristica contingente del pensiero classico da tenere presente nell'interpretare i testi: è il segno della superiorità del pensiero classico sul moderno. Non sono sicuro che Strauss non rivendichi a se stesso il diritto d'essere esoterico, almeno entro i limiti in cui un seguace del pensiero classico deve essere esoterico; e quindi si riservi la facoltà di rendere dura la vita ai suoi interpreti, come Maimonide l'ha resa dura a lui, Strauss.

Il collegamento tra ermeneutica della reticenza e anti-storicismo è del resto asserito da Strauss stesso in una importante discussione con G. H. Sabine, che è riprodotta in *What is Political Philosophy* a p. 221. La ragione essenziale di questo collegamento è quella già accennata a proposito della sociologia della conoscenza, che è per Strauss solo una manifestazione dello storicismo. Quasi tutti i grandi pensatori del passato, lungi dall'accettare più o meno consciamente i presupposti politici o religiosi del loro tempo, vi si opponevano — e per ragioni di prudenza o di metodo esprimevano la loro opposizione in termini guardati.

Ma la connessione tra l'ermeneutica di Strauss e il suo anti-storicismo è percepibile anche da altro punto di vista. Sebbene in questo caso non mi risulti che il nesso sia già stato formulato da Strauss stesso, è però implicito nel suo concetto di utopia. Strauss asserisce la superiorità del pensiero politico classico sul moderno (che comincia con Machiavelli), perché il pensiero classico parte da una nozione della nobiltà della natura umana, a cui l'azione deve cercare di conformarsi: il filosofo classico, insomma, si chiede « che cosa è la virtù ». Ma ciò non significa che il filosofo classico

11. *What is Political Philosophy* cit., p. 91.
12. *Natural Right and History* cit., p. 139.

pretenda di offrire una via certa o probabile per conseguire la virtù e conseguentemente realizzare la società buona. Il filosofo classico riconosce che, essendo il potere dell'uomo limitato, l'attuazione del miglior regime dipende dal caso. Perciò, come abbiamo visto, « la soluzione classica è utopistica nel senso che la sua attuazione è improbabile » [13]. In altro contesto Strauss sembra dichiarare la realizzazione addirittura impossibile: « Socrate rende chiaro nella *Repubblica* quale carattere dovrebbe avere la città per soddisfare il più alto bisogno dell'uomo con il farci vedere che la città costruita in accordo con questa prescrizione non è possibile; egli ci fa vedere i limiti essenziali, la natura della città » [14]. Tucidide è la controparte di Platone proprio in quanto, illustrando l'onnipresenza della guerra nella città reale, conferma il carattere utopistico della città costruita dai filosofi [15]. Nessun filosofo classico, tuttavia, riconosce esplicitamente l'improbabilità intrinseca al suo discorso: nessun antico riconosce esplicitamente che la misura della attuabilità di Platone è nella verità di Tucidide. Sembra naturale concludere che la reticenza sia intrinseca al punto di vista classico, perché il punto di vista classico è utopistico.

Non si intende del resto andare qui nei particolari del pensiero antistoricista di L. Strauss che è ben noto [16]. Ma non sempre si è osservato che per Strauss la comprensione della legge naturale implica la questione « quid sit deus » — che è la questione, senza risposta, con cui termina *The City and Man*. Perciò secondo Strauss non è un caso che Machiavelli rompa con la tradizione classica proponendo un codice d'azione che è antireligioso: « Il solo elemento del Cristianesimo accolto da Machiavelli è l'idea di propaganda. Questa idea è il solo legame tra il suo pensiero e il Cristianesimo. Egli cercò di distruggere il Cristianesimo con gli stessi mezzi con cui il Cristia-

13. *On Tyranny* cit., p. 225. Per una diversa interpretazione G. Lichtheim, *The Concept of Ideology and other Essays*, New York 1967, pp. 159-165.

14. *The City and Man* cit., p. 138.

15. *Ibid.*, p. 239.

16. Due recenti riaffermazioni: H. Schoeck and J. W. Wiggins, edd., *Relativism and the Study of Man*, Princeton 1961, pp. 135-157, dove L. Strauss critica I. Berlin; H. J. Spaeth, ed., *The Predicament of Modern Politics*, Detroit 1964, pp. 41-54 e 91-103, dove sono interessanti i contatti di Strauss con tomisti americani.

nesimo fu originariamente stabilito »[17]. Atei sono anche, secondo Strauss, Spinoza e Hobbes. La questione « quid sit deus » non è una questione che si ponga in termini generici per Strauss. Tra il 1925 e il 1932 egli fu membro dell'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino e vi preparò i suoi libri su Spinoza e Maimonide nonché i suoi contributi alla edizione di M. Mendelssohn. Egli appartiene a quel movimento di rinascita del pensiero filosofico e storico ebraico in Germania che ebbe inizio in direzioni differenti da M. Lazarus e H. Cohen e condusse appunto tra l'altro alla fondazione dell'Accademia per la scienza del Giudaismo.

La storia di questa rinascita in terra tedesca è breve perché vi mise fine Hitler nel 1933. Franz Rosenzweig, il maggior pensatore ebraico-tedesco di questo periodo, l'autore di *Der Stern der Erlösung* (1921), era già morto nel 1929: alla sua memoria è dedicato il libro di Strauss su Spinoza. Altri, come G. Scholem, il grande studioso del misticismo medievale, Y. Baer, lo storico della Spagna ebraica, e M. Buber, lo scopritore del Chassidismo, emigrarono in Palestina prima o dopo Hitler e costituirono il nucleo della Università Ebraica di Gerusalemme. Il rabbino L. Baeck, che rimase in Germania a guidare e consigliare, fu in campo di concentramento durante la seconda guerra mondiale. Altri ancora, come E. Täubler, lo storico antico, e appunto L. Strauss, finirono per varie vie col raggiungere l'America. Alcuni di questi pensatori, e più chiaramente di tutti Franz Rosenzweig, avevano un marcato interesse per lo hegelismo. K. Löwith ha però potuto indicare come ci siano punti in comune tra Rosenzweig e Heidegger[18]. Se Rosenzweig si interessò di pensiero ebraico medievale fu soprattutto per tradurre e commentare il poeta Giuda Levita (1927). L'avvio a una specifica preferenza per l'aristotelismo ebraico medievale era già stato dato da H. Cohen; e si ritrova marcatamente anche nella *Philosophie des Judentums* di J. Guttmann (1933), più tardi professore alla Università di Gerusalemme[19]. Ma fu, salvo errore, L. Strauss, nel suo volume su Mai-

17. *What is Political Philosophy* cit., p. 45.

18. Ora in *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, pp. 68-92. Cfr. B. Casper, *Philosoph. Jahrb.*, 74, 1967, 310-339. Nota è l'influenza di Rosenzweig su E. Levinas.

19. È naturalmente impossibile dare qui una qualsiasi introduzione a questo importante movimento di pensiero. Il *Year Book* del Leo Baeck Institute di Londra, che si è cominciato a pubblicare nel 1956, offre saggi e bibliografie indispensa-

monide, e in particolare nel capitolo contenente una discussione essenziale della interpretazione di J. Guttmann, a sottolineare che la filosofia araba ed ebraica del Medioevo è *sui generis* perché parte dal dato di una legge rivelata da profeti, che deve essere capita da filosofi. La differenza tra Maimonide e Platone è che Maimonide non si attende dal futuro un filosofo-re, lo ha nel passato. Nella recente (1962) introduzione alla traduzione inglese del suo libro su Spinoza del 1930, Strauss ha fatto la storia di questa sua ripresa della posizione di Maimonide come espressione di razionalismo teistico e ha indicato come, proponendosi Maimonide a guida, egli fosse conscio di distaccarsi dalla posizione più mistica di Rosenzweig che era stata ancora alla base del libro su Spinoza.

Il teismo di L. Strauss, se spiega in generale il suo anti-storicismo, indica anche come vada inteso il suo commento a *Der Begriff des Politischen* di C. Schmitt[20]. Strauss doveva naturalmente avere una certa simpatia per un pensatore che la rompeva con le premesse del liberalismo. Ma egli concludeva la sua analisi con la insidiosa osservazione che si doveva attendere di vedere come C. Schmitt sarebbe riuscito in prosieguo di tempo a interpretare Hobbes. Quando scriveva, Strauss stava già lavorando su Hobbes per provare che la intuizione della natura umana di Hobbes rappresentava una intera rottura con la tradizione classica — e perfino con Tucidide, di cui Hobbes si era nutrito. Mentre per i classici (secondo Strauss) la legge naturale è una regola e misura oggettiva, indipendente dall'umano volere, a cui l'uomo si deve adeguare, per Hobbes i diritti naturali rappresentano un insieme di diritti soggettivi che hanno origine nella volontà umana. La domanda che Strauss faceva a C. Schmitt equivaleva di fatto a collocare Schmitt in una tradizione di pensiero

bili (qui per esempio saggi su F. Rosenzweig, J. Guttmann, E. Täubler). A F. Rosenzweig ha dedicato una biografia seguita da antologia il discepolo N. N. Glatzer, ora professore alla Brandeis University, *F. Rosenzweig, his Life and Thought*, New York 1961 [2]. Per molte di queste personalità è di grande significato la valutazione di G. Scholem, *Judaica*, Frankfurt a. M., 1963, e altrove. Un saggio di Y. Baer, che lavorò come L. Strauss all'« Akademie für die Wissenschaft des Judentums », può confrontarsi con le idee di Strauss: *Galut*, trad. inglese, New York, 1947 (scritto circa nel 1936 ?). Per la cultura tedesca contemporanea è ora fondamentale H. Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967.

20. In *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67, 1932, pp. 732-749.

in cui Strauss non poteva seguirlo. Così del resto già interpretava l'articolo di Strauss K. Löwith nel famoso studio su C. Schmitt che egli pubblicò nel 1935 sotto lo pseudonimo (inevitabile nelle circostanze) di H. Fiala [21].

Nei libri più recenti di Strauss le premesse teistiche, e più specificamente giudaiche, dei suoi libri giovanili sono meno evidenti. Del che si possono addurre varie interpretazioni. A me non pare che Strauss, dopo il libro su Maimonide, abbia cambiato opinione in alcun punto e solo abbia fatto maggior uso personale di quella reticenza che egli è venuto sempre più considerando come elemento caratteristico del pensiero classico [22]. La sua teoria della legge naturale è in sostanza una interpretazione del teismo come raggiungibile dalla ragione.

Il principio ermeneutico di L. Strauss, che ci siano molti più pensatori di quanto normalmente si ammetta a praticare l'arte della

21. Cfr. K. Löwith, *Ges. Abhandlungen* cit., pp. 93-127, in particolare pp. 106 e 108. Vedi anche D. Cantimori, in *Studi Germanici*, 1935, pp. 471-489. Il saggio di Strauss su C. Schmitt è ora tradotto in appendice all'edizione inglese del suo libro su Spinoza (1965). Cantimori, che naturalmente conosceva bene lo studio di Löwith, non sembra aver letto quello di Strauss in cui era denunciata la « Bewunderung der animalischen Kraft » (p. 744) di C. Schmitt già nel 1932. La interpretazione di Hobbes data da Strauss è criticata da C. A. Viano, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1962, p. 355.

22. L'ultima pubblica espressione a me nota del pensiero di L. Strauss sui rapporti giudaico-cristiani è in *Perspectives on the Good Society. A Jewish-Protestant Colloquium*, un articolo comparso in *Criterion*, rivista della Divinity School of the University of Chicago, estate 1963, pp. 2-9. È tipico che in questa riasserzione del suo giudaismo Strauss ripeta: « the most profound truth cannot be written and not even said ». E aggiunga che « a secession from this world might again become necessary for Jews and even for Christians ». Nell'ancora più recente Frank Cohen Public Lecture, *Jerusalem and Athens*, The City College, New York 1967, il contrasto tra ragione (Atene) e rivelazione (Gerusalemme) sembra esasperato: le implicazioni non mi sono chiare.

Va qui notato che la su citata bibliografia degli scritti di L. Strauss omette i suoi contributi giovanili alla rivista *Der Jude* edita da M. Buber, che sarebbero essenziali per chi volesse ricostruire la genesi del suo pensiero. Si trova qui una lunga e importante presa di posizione sulla interpretazione di Spinoza di H. Cohen (vol. 8, 1924, pp. 295-314), nonché, tra l'altro, una penetrante analisi del sionismo di M. Nordau (vol. 7, 1923, pp. 657-660). Nel medesimo periodico (vol. 7, 1923, pp. 489-493) una nota di J. Guttmann chiarifica gli scopi iniziali della « Akademie für die Wissenschaft des Judentums » fondata nel 1919, di cui E. Täubler fu, salvo errore, il primo direttore.

reticenza, può naturalmente essere accettato, o almeno considerato degno di costante verifica, anche da chi non lo colleghi necessariamente con il carattere di ciò che Strauss chiama la filosofia politica classica. A me pare anche ovvio che talune delle analisi più profonde di L. Strauss — quelle di Senofonte, di Tucidide e, meno persuasivamente, di Aristofane, per limitarsi agli scrittori antichi — non dipendano tanto dall'applicazione del principio di reticenza quanto dalla capacità di cogliere e collegare sottintesi, di apprezzare l'implicito, di farsi uditore perspicace e attento.

Ma non è il caso di proporre dei « distinguo » con un pensatore dalla dirittura morale e dalla capacità dialettica di L. Strauss — e qui non posso fare a meno di ricordare gli incontri memorabili con quest'uomo fragile e fiero nel *campus* della Università di Chicago. Egli ha fatto valere certi principi della filosofia araba ed ebraica medievale nella discussione contemporanea su storicismo e sociologia; ha sviluppato (non senza chiari influssi di tradizionali metodi di esegesi talmudica) un'originale ermeneutica di testi; ed è infine proceduto dal pensiero medievale al pensiero classico non per ritrovare la modernità dei classici, ma per ispirarsi al loro esempio nel combattere i moderni. « Modernity has progressed to the point where it has visibly become a problem » [23]. L'esempio di Maimonide non è per Strauss esteriore.

23. *What is Political Philosophy* cit., p. 172. [Cfr. G. P. Grant, *Social Research* 31, 1964, 45-72. Tra gli scritti più recenti di L. S. « Notes on Maimonides' Book of Knowledge », *Studies in Mysticism and Religion presented to G. G. Scholem*, Jerusalem 1967, 269-283].

VII

RONALD SYME *

Il premio « Cultori di Roma » dato a Ronald Syme per i suoi lavori di storia antica fa veramente piacere, perché sarebbe stato inconcepibile sotto il fascismo. Se c'è storico di Roma che rappresenti una reazione alla retorica sulla romanità, questi è appunto R. Syme. E la sua opera *The Roman Revolution*, pubblicata nel 1939 proprio all'inizio della seconda guerra mondiale, rimane una delle più drammatiche espressioni dello stato d'animo di chi voleva arrivare alla realtà delle situazioni e delle ambizioni al di sotto della maschera delle ideologie.

Nato nel 1903 in Nuova Zelanda, Syme fu studente di eccezionale distinzione prima nel suo paese d'origine e poi a Oxford. Subito dopo la laurea, diventò « fellow » e insegnante di storia antica nel Trinity College di Oxford (1929); e di lì si trasferì a Brasenose College nel 1949 quando fu eletto Camden Professor di storia antica come successore di Hugh Last. La sua vita è dunque in grande parte trascorsa fra occupazioni accademiche in due dei più conservatori collegi di Oxford; ma durante la seconda guerra mondiale ebbe missioni culturali e diplomatiche a Belgrado, Ankara e Istanbul (dove fu professore di filologia classica dal 1942 al 1945). Frequente visitatore negli Stati Uniti — dove, tra l'altro è stato Sather Professor of Classics a Berkeley, California, nel 1959 — è anche assai conosciuto in altri paesi di Europa e di America sia come insegnante sia come presidente o consigliere di riunioni accademiche internazionali. In patria e all'estero ha ottenuto i riconoscimenti che sono naturali per un uomo della sua eminenza: è Knight, Fellow of the British Academy, membro di numerose accademie straniere e detiene vari dottorati h. c. tra cui quello della Sorbona.

Una memoria assolutamente straordinaria gli ha consentito un raro padroneggiamento di lingue classiche e moderne: è anche la

* [*Studi Romani*, XIV, n. 2, 1966, pp. 135-137].

sorgente della inesauribile ricchezza della sua conversazione. Senza questa memoria sarebbe stato impossibile a Syme di costruirsi la tecnica di lavoro « prosopografico » che gli è caratteristica: anche l'allusività del suo stile è impensabile senza tale capacità di infiniti ricordi verbali.

Ma la memoria di Syme è solo un aspetto della sua personalità di ricercatore che sulla base di una educazione classicamente convenzionale si è costruito problemi proprii con uno stile proprio per esprimerli: problemi e stile di grande storico.

Sin dall'inizio della sua carriera R. Syme si è dedicato quasi esclusivamente alla storia romana, sebbene abbia conoscenza estesissima di letteratura greca e di letterature moderne: ha scritto tuttavia su Tucidide. Negli anni più giovanili si occupò specialmente di storia militare del primo secolo dell'impero (si cfr. i suoi capitoli sulle guerre di Augusto e dei Flavii in *Cambridge Ancient History* X e XI). Ma ha tosto trovato la via più sua in una storia sociale che metta a nudo gli interessi e le ambizioni delle classi dirigenti e scopra, come si diceva, il reale gioco delle forze in conflitto al di sotto della propaganda. Una tale ricerca avrebbe potuto irrigidirsi in categorie sociologiche, se Syme non avesse senso di stile e di ironia ed una infinita curiosità per il particolare. I suoi modelli sono Sallustio, Tacito, Gibbon e i memorialisti francesi del Settecento (e lo si sa grande lettore di romanzi). In Tacito — soprattutto — Syme ha ritrovato uno spirito congeniale e lo ha fatto sua guida per l'intelligenza della società romana. Non è facile separare ciò che Syme deriva da Tacito e ciò che egli presta a Tacito. Ma da questo complesso rapporto con Tacito è nata prima la *Roman Revolution*, che è una visione tacitiana del periodo augusteo, e poi la grossa opera su Tacito (1958), che è un esame della società dell'impero attraverso Tacito e di Tacito entro la società dell'impero. Se in Tacito c'è un considerevole interesse per le province nei loro rapporti con Roma, in Syme, neo-zelandese vissuto in Inghilterra, il problema dei rapporti tra le élites provinciali e il governo centrale è diventato addirittura uno degli argomenti principali di studio. Non solo per l'impero romano. In un volumetto molto originale *Colonial Élites* (1958) Syme ha delineato il problema per l'impero romano, per quello spagnolo e quello britannico. In un'opera, che è in preparazione da molti anni, le aristocrazie provinciali dell'impero romano verranno minutamente analizzate.

Lo studio su Tacito è stato anche l'inizio di altre esplorazioni nel campo della storiografia, sempre con la tipica combinazione di interessi sociali e letterari. Che Sallustio abbia seguito Tacito (1964) è logico. Ma per la natura loro le opere autentiche di Sallustio si prestano meno di quelle di Tacito a un'analisi di una intera società. Syme riesce dunque più a stento a comunicare con Sallustio e a fargli dire quello che gli interessa. Egli è più incerto di sé di fronte a Sallustio che di fronte a Tacito. Anche perché egli ha bisogno di identificarsi con l'autore di cui scrive, e con Sallustio l'identificazione (pur accennata, p. 248; 254-55; 273) gli è possibile solo a metà. Dopo un breve poco convincente lavoro su Livio e il già menzionato saggio su Tucidide — che viene inaspettatamente riavvicinato a Tacito — Syme si è ora rivolto a quella misteriosa, ironica e disonesta scrittura del IV sec. d. C. che è la *Historia Augusta*. Attendiamo con curiosità di vedere che cosa Syme ne saprà trarre con la sua maestria di dati prosopografici e il suo gusto per le allusioni e preziosità letterarie.

Decine e decine di articoli minori hanno accompagnato e sostenuto le opere maggiori, ricostruendo carriere politiche, e talvolta letterarie, di personaggi dell'impero. La bravura di Syme come prosopografo è ormai leggenda. Dovunque, nelle opere maggiori e minori, la brevità tacitiana è marchio distintivo di una mente alacre, ironica, scettica, cortese e distante. La visione della storia e in genere dei rapporti umani che si esprime nell'opera di Syme è dominata da ambizioni, calcoli, pose, tradimenti di uomini politici, che è còmpito dello storico di smascherare. Visione fredda e unilaterale, che tuttavia, nelle circostanze storiche in cui si è sviluppata — in un'età di ideologie, di menzogne e di violenze — rappresenta forse una disinfezione [1].

1. Si cfr. le mie discussioni di *Roman Revolution* e *Tacitus* raccolte in *Secondo Contributo alla storia degli studi classici* (1960) e *Terzo Contributo* ecc. (1966). Per il *Sallust* si veda la discussione di D. C. Earl in *Journ. Rom. Studies*, 55, 1965. [*Ammianus Marcellinus and the Historia Augusta*, Oxford 1968, sarà da me discusso in *English Historical Review* 1969].

Parte Seconda

SAGGI SUL PENSIERO STORICO E FILOSOFICO ANTICO

I

SUL PENSIERO DI ANTIFONTE IL SOFISTA *

Un rapido confronto tra i frammenti rimastici del Περὶ ἀληθείας e del Περὶ ὁμονοίας di Antifonte sofista ci dimostra che il primo studiava tutta la natura, mentre il secondo si limitava a considerazioni sugli uomini. Gli unici frammenti del Περὶ ὁμονοίας, che non accennano a riflessioni morali, sono tre indicazioni di popoli selvaggi: Σκιάποδες, Μακροκέφαλοι, ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες (fr. 45-47 Diels). Si capisce infatti che Antifonte dovesse cercare esempi tra i popoli più vicini a quello stato di natura, che era per lui il fondamento dell'etica. Del Περὶ ἀληθείας restano invece, come è ben noto, frammenti su fenomeni fisici (fr. 25-32) ed organici (fr. 15 e 33-40). È lecito dedurre da questa constatazione che i problemi etici dovevano essere esaminati nelle due opere da due punti di vista differenti, perché nel Περὶ ἀληθείας erano collegati con tutto il resto della trattazione naturalistica. Questo secondo punto di vista è il più comprensibile e sembra anzi necessario in una filosofia come quella di Antifonte che opponeva il diritto di natura alla legge e considerava quindi l'esigenza etica quale un fenomeno naturale. Che ci sia strettissima connessione, tanto in Antifonte quanto in Ippia, tra il loro interesse per le scienze e il loro giusnaturalismo (chiamiamolo così) è facile ad intendersi [1]. Ma è difficilissimo — data la povertà dei frammenti — poter determinare in concreto il modo in cui Antifonte collegava con le sue concezioni fisiche le indagini sul diritto che i papiri ci hanno rivelato (*Pap. Ox.* XI, p. 1364 — Id. XV, p. 1797 = Diels, *Vors.* II⁴, *Nachträge* pp. XXXII segg.). Solo un tenue barlume ci lascia intravvedere una testimonianza di 'Suida' s. v. διάθεσις: . . . 'A. δὲ τῇ διαθέσει ἐχρήσατο ἐπὶ γνώμης ἢ διανοίας· ὁ αὐτὸς καὶ ἐπὶ τοῦ διαθεῖναι λόγον τουτέστιν ἐπὶ τοῦ ἐξαγγεῖ-

* [*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, N. S. 8, fasc. 2, 1930, pp. 129-140].

1. Cfr. il mio studio, «La composizione della storia di Tucidide», in *Mem. Accad. di Torino*, 1930, 2 segg.

λαί τι. ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς 'Αληθείας ὁ αὐτὸς κέχρηται καὶ ἐπὶ τῆς διακοσμήσεως (fr. 24[a] Diels). In sé questa testimonianza non ci conferma altro se non ciò che era agevole supporre *a priori:* che Antifonte vedesse un unico principio razionale nell'uomo e nella natura. Altrimenti non avrebbe potuto denominare διάθεσις così il pensiero come l'ordinamento del mondo. Ma questa parola διάθεσις, ritornando altrove, ci permetterà in seguito qualche altra considerazione. Ora intanto si può dedurre che per Antifonte il diritto naturale doveva procedere da un principio che si ritrovasse anche nella natura. Questo principio, per quel che riguarda l'uomo, è enunciato in pap. 1364 fr. A coll. 3-4: τὸ δ'αὖ ζῆν ἐστι τῆς φύσεως καὶ τὸ ἀποθανεῖν, καὶ τὸ μὲν ζῆν αὐτοῖς ἐστιν ἀπὸ τῶν ξυμφερόντων, τὸ δὲ ἀποθανεῖν ἀπὸ τῶν μὴ ξυμφερόντων· τὰ δὲ ξυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα δεσμὰ τῆς φύσεώς ἐστι, τὰ δ'ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα etc. L'utile è ciò che fonda il vero diritto, e l'utile a sua volta è necessità vitale, davanti a cui tutti sono uguali, perché tutti vi sono sottoposti. Così si spiega l'affermazione, ormai diventata famosa, dell'uguaglianza di tutti gli uomini: ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι· σκοπεῖν δὲ παρέχει τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων πᾶσιν ἀνθρώποις (pap. 1364 fr. B col. 2). Il fondamento dell'uguaglianza è stabilito senza possibilità di equivoco. Ed è chiaro inoltre che Antifonte poteva trovare in questo concetto di necessità, che fa cercare ciò che è conveniente a ogni organismo, un principio estensibile a tutta la natura. Si tratta di una semplice ipotesi, allo stato attuale della nostra conoscenza di Antifonte, che avrà però, come vedremo tosto, qualche conferma, ma può intanto essere di guida per intendere una testimonianza di Arpocrazione s. v. διάθεσις (si noti): . . . καὶ γὰρ τὸ ῥῆμα διαθέσθαι λέγουσιν ἐπὶ τοῦ διοικῆσαι. 'Α. 'Αληθείας ᾱ. γυμνωθεῖσα δὲ ἀφορμῆς πολλὰ ἂν καὶ καλὰ κακῶς διαθεῖτο (= fr. 14). Non tanto il valore tecnico che διάθεσις e quindi i derivati dovevano evidentemente avere per Antifonte quanto il significato della frase fa credere che il soggetto fosse γνώμη o διάνοια o, che è poi lo stesso, διάθεσις. Si avrebbe infatti il senso che la mente umana, privata dei mezzi di sussistenza, amministrerebbe male molti beni. Questo concetto, la cui connessione con quello delle necessità vitali è troppo palese, si ritrova appunto in un altro frammento, che riceve inattesa luce da questo confronto: πᾶσι γὰρ ἀνθρώποις ἡ γνώμη τοῦ σώματος ἡγεῖται καὶ εἰς ὑγίειαν καὶ νόσον καὶ εἰς τὰ ἄλλα πάντα

(fr. 2). Il pensiero guida a sanità o a malattia appunto perché può « amministrare » bene o male. Ma se la διάθεσις non è solo διάνοια, bensì anche διακόσμησις, ciò che si è detto ora per l'uomo vale anche per la natura, in quanto la si consideri, come faceva certo Antifonte (cfr. fr. 15), potenza attiva e direi *natura naturans*, se questo termine non implicasse per noi un'assolutezza che non esiste per il pensatore greco, il quale poteva ritenere tutta la natura attiva, senza per questo escludere un Ente estrinseco che la spieghi.

E appunto noi conserviamo un frammento che non solo oppone implicitamente all'ordinamento del mondo, alla διακόσμησις, alla natura insomma, un Essere ordinatore, ma attribuisce a questo Essere la qualità specifica di essere privo di bisogni: ciò che conferma che la διακόσμησις doveva avere la qualità opposta. Non può infatti riguardare che questo Essere la citazione contenuta in 'Suida' s. v. ἀδέητος ..... 'A. ἐν ᾱ 'Αληθείας· διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι, ἀλλ'ἄπειρος καὶ ἀδέητος (fr. 10). Il principio della διακόσμησις includeva del resto in sé l'esigenza di una spiegazione: la prova cosmologica della esistenza di Dio non significherà altro. Ma come Antifonte denominasse questo Ente e ne intendesse l'attività resta alquanto oscuro, perché il fr. 1, che forse ci potrebbe dare preziose indicazioni, ci è giunto in condizioni pietose. Tuttavia è molto probabile, se tutto ciò che finora fu detto si avvicina al vero, che indovini il senso del discusso frammento la congettura comunicata privatamente da A. Diès al Diels, che la riporta nei *Nachträge* della 4ª ed. (II, p. XXXI). Il Diès legge: ὥσπερ καὶ ὁ 'A. ἐν τῷ προτέρῳ τῆς 'Α λ η θ ε ί α ς ἐν ᾧ λέγει που τάδε· ὁ νοῦς εἷς· ἕν τε οὐδὲν <ἄλλο> αὐτῶν οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾷ <ὁ ὁρῶν> μακρότατα οὔτε ὧν γνώμῃ γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων. Il termine che cercavamo, ὁ νοῦς, è ricavato acutamente da un γνούς dei Mss. che è sibillino.

Ciò che importa non è certo il termine in sé, quanto piuttosto la chiara indicazione che esso ci fornisce. Perché, come ha già visto il Diès ai cui opportuni raffronti rimando, non solo il fr. 1, ma anche il fr. 10 richiama Anassagora [2].

2. Il Diels interpreta invece il fr. 1 in senso eleatico, ciò che è stranissimo, dato il chiaro fondamento fenomenico della dottrina di A. I *Vors.* rimandano anche, per altre influenze eleatiche, al fr. 10 su citato e ai fr. seguenti, che basta citare per dimostrare che son di valore ben tenue. Fr. 4: Harpocr. ἄοπτα: ἀντὶ

Si ha tanto l'abitudine di vedere nella Sofistica un mondo nuovo che si trascura di solito di cercare l'origine di questa novità. Ma come per Gorgia fu rivelatrice la dimostrazione della netta influenza pitagorica [3], così per Antifonte è di estrema importanza il nome che gli viene ora collegato per merito del Diès [4].

Non che si voglia fare di Antifonte un anassagoreo. I problemi che lo affaticarono furono diversi da quelli del maestro di Pericle. Salvo errore, il problema del diritto e della morale non compare nemmeno negli scarsi frammenti di Anassagora: viceversa Antifonte dovette dare una parte secondaria della sua opera alla trattazione dell'essenza dell'Ente supremo e forse si limitò a riassumere idee di Anassagora, perché è certamente notevole che i due unici frammenti che riguardano tale problema (fr. 1 e 10) corrispondano al fr. 12 di Anassagora. Ma come lo scetticismo di Gorgia si è chiarito di origine pitagorica, così il razionalismo ben reciso di Antifonte si viene ora a connettere con la salda convinzione del filosofo del Νοῦς. La razionalità del mondo, la sua conoscibilità, l'esistenza di un Essere ordinatore sono principii comuni ai due pensatori; ma, laddove Anassagora fondava una dottrina Περὶ φύσεως, il Sofista, conforme

τοῦ ἀόρατα καὶ οὐκ ὀφθέντα, ἀλλὰ δόξαντα ὁρᾶσθαι. 'Α. 'Α λ η θ ε ί α ς ᾱ Fr. 5 *Id.* ἀπαθῆ: ἀντὶ τοῦ τὰ μὴ ὡς ἀληθῶς γεγονότα πάθη. 'Α. 'Αληθείας ᾱ. Il Diels sentiva anche una risonanza eleatica nel titolo 'Αλήθεια: nel che non è il caso di insistere. Mi paiono ugualmente poco fondate le osservazioni di H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik*, 64 segg. su A. come empedocleo. Nel fr. 1 voleva vedere un'allusione a Protagora E. Bignone, *Rend. Ist. Lombardo*, 53, 1920, 35 segg. [Per il testo di fr. 1 M. Untersteiner, *Sofisti*, IV, 34].

3. Cfr. A. Rostagni, *St. It. Fil. Class.*, N. S. 2, 1921, 148 segg.

4. Anche del *Piritoo* pseudo-euripideo oggi attribuito concordemente a Crizia (cfr. Wilamowitz, *N. Jahrb.* 17, 1908, 57) ci è conservato un frammento di chiara risonanza anassagorea:

σὲ τὸν αὐτοφυῆ, τὸν ἐν αἰθερίῳ
ῥύμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξανθ',
ὃν πέρι μὲν φῶς, πέρι δ'ὀρφναία
νὺξ αἰολόχρως ἄκριτός τ'ἄστρων
ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει.

(Fr. 19 Diels = Fr. 593 Nauck).

Lo cito qui come segno interessante della persistenza di questa filosofia nella cultura, riservandomi di ristudiarlo in un saggio su Crizia. Si veda ora *La Cultura*, maggio 1930 [qui p. 145].

alle nuove intuizioni del suo tempo, si serve di questi presupposti per fondare sicuramente una teoria Περὶ ἀνθρώπου. L'uomo rientra nelle leggi naturali e ha la sua azione prescritta dalle esigenze della sua natura, che lo porta alla ricerca di ciò che è utile. Queste esigenze non sono capricciose o arbitrarie, perché provengono dall'Ente ordinatore della realtà intera.

Se, come il Bignone ha fondatamente supposto [5], il Περὶ ἀληθείας di Antifonte è polemico verso l'opera omonima di Protagora, tanto meglio si riesce a intendere come il razionalismo del filosofo di Clazomene sia costretto a piegarsi a nuovi problemi per potersi sostenere di fronte alla critica dissolvitrice dell'Abderita. Antifonte era veramente la tempra di pensatore necessaria per potersi muovere con la dovuta indipendenza di fronte al filosofo a cui pure doveva le basi della sua dottrina e per poter in conseguenza accogliere con larghezza gli incitamenti alla meditazione di nuovi problemi che Protagora e gli altri pensatori contemporanei e la vita stessa del suo tempo (*Imperialismo ateniese*) gli offrivano. Il caso ci ha fortunatamente conservato una prova singolare nella sua minuzia di questa indipendenza, che pure tradisce la derivazione, di Antifonte da Anassagora: e meraviglia che non sia stata ancora notata [6]. È troppo famoso perché debba essere ricordato distesamente il pensiero di Anassagora sulla natura del sole. Basti qui fissare due citazioni necessarie per il raffronto con il Sofista: Xenoph., *Mem.* IV, 7, 7: ἐκεῖνος (Anassagora) γὰρ λέγων μὲν τὸ αὐτὸ εἶναι πῦρ τε καὶ ἥλιον etc. (= Diels[4] I, p. 391, 36). [Arist.] *Probl.* XI 33. 903a 7 ... πότερον, ὥσπερ 'A. φησί, διὰ τὸ τῆς μὲν ἡμέρας σίζειν καὶ ψοφεῖν τὸν ἀέρα θερμαινόμενον ὑπὸ τοῦ ἡλίου ... (= Diels[4] I, p. 392, 9). Ebbene questa concezione si ritrova sostanzialmente uguale in Anti-

5. *Nuova Rivista Storica* I, 1917, 487 segg. Cfr. *Riv. Fil. Class.* 51, 1923, 161 segg. [*Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938].

6. Nemmeno il Diels nota un altro caso evidente di derivazione di Antifonte da Anassagora. Si cfr. Aët. III, 16, 2 (Dox. 381; περὶ θαλάσσης πῶς συνέστη καὶ πῶς ἐστι πικρά): 'A. (Anassagora) τοῦ κατ' ἀρχὴν λιμνάζοντος ὑγροῦ περικαέντος ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς περιφορᾶς καὶ τοῦ λεπτοτάτου ἐξατμισθέντος εἰς ἁλυκίδα καὶ πικρίαν τὸ λοιπὸν ὑποστῆναι (Diels[4] I, 394, 35) con Aët. III, 16, 4 (D. 381 cit.) 'A. (Antifonte) ἱδρῶτα τοῦ ⟨πρῶτου ὑγροῦ ἐξατμισθέντος ὑπὸ τοῦ⟩ θερμοῦ, ἐξ οὗ τὸ περιλειφθὲν ὑγρὸν ἀπεκρίθη < καὶ θάλασσα ἐπωνομάσθη > τῶι καθεψηθῆναι παραλυκίσασα, ὅπερ ἐπὶ παντὸς ἱδρῶτος συμβαίνει (Fr. 32). Le integrazioni sono del Diels. [M. Untersteiner, *Sofisti*, IV, 67].

fonte. Aët. II 20, 15 (D. 351) (περὶ οὐσίας ἡλίου) ᾿Α. πῦρ ἐπινεμόμενον μὲν τὸν περὶ τὴν γῆν ὑγρὸν ἀέρα . . . (fr. 26). Ma sopravviene subito una curiosa differenza. Per Anassagora la luna riceve la luce dal sole, secondo la testimonianza di Platone in *Cratyl.* 409 a: ὃ ἐκεῖνος (Anassagora) νεωστὶ ἔλεγεν ὅτι ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς (= Diels [4] I, p. 392, 21). Per Antifonte la luna emana invece luce propria. Aët. II, 28, 4 (D. 358) ᾿Α. ἰδιοφεγγῆ μὲν τὴν σελήνην . . . (= fr. 27).

Si tratta dunque, torniamo a ripetere, non già di considerare Antifonte come seguace di Anassagora, ma di spiegare come influenza del filosofo del Νοῦς il razionalismo del Sofista. Il quale, nello studio dei problemi morali, procede liberamente. Abbiamo visto che l'etica di Antifonte è un edonismo, che si leva contro la legge perché essa comprime il libero svolgimento della vita. Possiamo credere di conseguenza che l'arte di raggiungere l'ἀλυπία che il nostro filosofo professava (cfr. Diels [4] II, p. 291, 15) non potesse consistere se non in questa liberazione dei freni costrittori: dato, ben inteso, che la τέχνη ἀλυπίας di cui parla [Plut.] *Vit. X orat.* 1 p. 833 c. debba attribuirsi, come pur sembra assai probabile, al Sofista invece che all'Oratore [7]. Del resto che la dottrina di Antifonte fosse puro edonismo riteneva già Socrate o, se si vuole, Senofonte (cfr. *Mem.* I, 6, 10: ἔοικας, ὦ ᾿Αντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι = Diels [4] II, p. 290, 18). Si intende però che Antifonte potesse tuttavia trovare nella sua stessa filosofia il limite all'arbitrio individuale, in quanto egli poteva ritenere illecito ciò che non fosse imposto dalla necessità di procacciarsi l'utile. La violenza non provocata, l'ingiustizia per l'ingiustizia erano ripudiabili in una filosofia come la sua, per quanto naturalmente fossero sempre agevoli le obiezioni e si potesse sempre dire che se l'utile è ciò che piace, nessun limite può esser messo alla soddisfazione dei propri istinti. Ma sarebbe arbitrario ritenere che, in uno stadio relativamente ingenuo della storia della Filosofia come è la Sofistica, Antifonte dovesse vedere queste inevitabili conseguenze di ogni edonismo: tanto più che vedere queste conseguenze è in fondo già

7. Dopo le ricerche del Bignone, *Rend. Ist. Lomb.* 52, 1919, 564 segg., 755 segg. [= *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, 161] e di S. Luria, *Riv. Fil. Class.* 54, 1926, 218 segg. non credo si possa più dubitare della necessità di distinguere due Antifonti.

superare l'edonismo. Il quale si mantiene solo per l'illusione che la ricerca dell'utile abbia limiti imposti dalla stessa natura. Questo premesso, si capisce come Antifonte potesse enunciare una norma etica quale si trova in pap. 1797 col. I, 12: <ἐπείπε?>ρ τὸ μὴ ἀδικεῖν μηδένα μὴ ἀδικούμενον αὐτὸν δίκαιόν ἐστιν. Il Luria[8] ha dimostrato sufficientemente contro il Bignone[9] che in questa norma si deve riconoscere il pensiero di Antifonte stesso. E certo il Bignone non avrebbe negato ciò che pure si impone alla stessa lettura del pap. 1797, se egli non avesse visto in questa norma una contraddizione con l'identificazione di ὁμόνοια e δίκαιον che egli ritiene propria di Antifonte. Ora qui bisogna intenderci. Che uno stretto rapporto fra i due termini fosse formulato nel Περὶ ὁμονοίας non credo sia negabile. Il titolo da solo lascia supporre che la concordia fosse considerata come un principio fondamentale della vita. Ma ὁμόνοια è un termine ambiguo in cui i Greci hanno compreso tante cose, varie secondo i pensatori. Per tenerci in un tempo vicino ad Antifonte, si ricordi ciò che diceva Democrito: ὅταν οἱ δυνάμενοι τοῖς μὴ ἔχουσι καὶ προτελεῖν τολμέωσι καὶ ὑπουργεῖν καὶ χαρίζεσθαι, ἐν τούτῳ ἤδη καὶ τὸ οἰκτίρειν ἔνεστι καὶ μὴ ἐρήμους εἶναι τὸ ἑταίρους γίγνεσθαι, καὶ τὸ ἀμύνειν ἀλλήλοισι καὶ τοὺς πολιήτας ὁμονόους εἶναι καὶ ἄλλα ἀγαθά, ἅσσα οὐδεὶς ἂν δύναιτο καταλέξαι (fr. 255 Diels). Qui la concordia è evidentemente una delle cose giuste, ma non tutto il giusto, definito da Democrito in fr. 256 ἔρδειν τὰ χρὴ ἐόντα. Per Socrate presso Senofonte *Mem.* IV, 4, 16 l'ὁμόνοια si realizza tra i cittadini ἵνα τοῖς νόμοις πείθωνται. Qui l'ὁμόνοια è invece condizione per l'esistenza della giustizia, il che non vuol dire che costituisca l'essenza della giustizia. Ora ci sono due frammenti del Περὶ ὁμονοίας, sui quali dovremo ancora ritornare, che dichiarano rispettivamente: fr. 60 Diels πρῶτον, οἶμαι. τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παίδευσις; fr. 61 ἀναρχίας δ'οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις· ταῦτα γινώσκοντες οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἴθιζον τοὺς παῖδας ἄρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν. ἵνα μὴ ἐξανδρούμενοι

8. *Riv. Fil. Class.* 55, 1927, 80 segg.

9. *Riv. Fil. Class.* 51, 1923, 309 segg. Dò qui anche il resto della bibliografia, che mi è stata accessibile sulle questioni suscitate dalla scoperta dei papiri antifontei: A. Croiset, *Rev. Ét. Grecques* 30, 1 segg.; B. Brugi, *Rend. Acc. Lincei* 25, 24 segg.; F. Altheim, *Klio* 20, 257 segg.; F. Pfister, *Phil. Woch.* 45, 1925, coll. 201 segg.; Stenzel, *P.-W.* suppl. IV, coll. 33 segg.; H. Schmidt, *Gött. gelehr. Anz.* 180, 1918, 95 segg.; U. Wilamowitz, *Platon* I², 84 segg.

εἰς μεγάλην μεταβολὴν ἰόντες ἐκπλήσσοιντο. È difficile sottrarsi alla deduzione che la concordia doveva essere per Antifonte la condizione perché l'educazione e la disciplina potessero essere realizzate. Se è così, si capisce anche la possibile identificazione di ὁμόνοια con δίκαιον in quanto nemmeno senza giustizia educazione e disciplina sono possibili. La concordia andrebbe dunque intesa nella filosofia di Antifonte come volontà unanime di bene, come spirito collettivo di giustizia, che rende possibile la vita civile. Ὁμόνοια e δίκαιον vengono identificati perché l'una presuppone l'altro e viceversa, come due elementi di un medesimo concetto. Intesa così la teoria dell'ὁμόνοια, non potrà essere negato che ha grandissima probabilità di cogliere il vero la supposizione del Bignone che gli accenni di *Resp.* 351 *d* e *Clitoph.* 409, 410 *a* alla dottrina che identifica concordia e giustizia si riferiscano ad Antifonte [10]. Ma è chiaro che la dottrina dell'ὁμόνοια, nel senso che era sostenuto nel libro omonimo, non poteva entrare nel Περὶ ἀληθείας dove trionfava il più netto illegalismo. Non che Antifonte dovesse necessariamente ripudiare in questo libro l'ὁμόνοια. La norma μὴ ἀδικεῖν μηδένα μὴ ἀδικούμενον αὐτόν poteva benissimo portare a un *modus vivendi* che si poteva chiamare legittimamente ὁμόνοια. Soltanto che questa non doveva servire a rendere possibile una disciplina, come nel Περὶ ὁμονοίας.

C'è dunque contraddizione tra le due opere di Antifonte il Sofista ? E dovremo di conseguenza ricorrere al rimedio radicale di S. Luria [11] che ha voluto attribuire i fr. 60-61 su citati ad Antifonte oratore, perché inconciliabili con la dottrina del Sofista, andando così incontro alla gravissima difficoltà di scindere questi due frammenti da tutti gli altri antifontei tramandatici da Stobeo evidentemente da una sola fonte ? Un elementare criterio di valutazione realistica può liberarci da queste difficoltà, ricordandoci che ogni nuova opera di un pensatore rappresenta sempre una modificazione delle idee precedentemente espresse, anche quando sembra soltanto integrarle. Il pregiudizio che tutte le opere di uno scrittore antico debbano essere congruenti in modo perfetto è troppo rancido perché debba essere ancora confutato. Ebbene, noi abbiamo visto al principio di questo studio che il Περὶ ὁμονοίας trattava i problemi

10. Cfr. *Riv. Fil. Class.* 51, 1923, 163 segg.
11. *Hermes* 56, 1921, 343 segg.

di etica da un punto di vista esclusivamente antropologico. Se pensiamo che Antifonte procede da Anassagora sarà legittimo dedurre che il Περὶ ὁμονοίας, essendo un'opera più lontana dal mondo anassagoreo, più sofistica in questo suo interesse accentuatamente umano, sia posteriore al Περὶ ἀληθείας. Sembrerà un indizio tenue, ma l'analisi dei frammenti non ci potrà dire qualcosa di diverso.

Una nota psicologica del Περὶ ὁμονοίας ha attratto l'attenzione di tutti i critici: l'intonazione pessimistica dell'opera, comprovata da quasi tutti i frammenti un po' considerevoli di essa. Basti ricordare il fr. 51: εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος θαυμαστῶς, ὦ μακάριε, καὶ οὐδὲν ἔχων περιττὸν οὐδὲ μέγα καὶ σεμνόν, ἀλλὰ πάντα σμικρὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ ἀναμεμειγμένα λύπαις μεγάλαις. Ma nessuno ha cercato il significato filosofico di questo pessimismo. Eppure esso deriva, come ogni pessimismo, dal non trovare effettuate nella realtà le proprie esigenze razionali. Ora quali potevano essere gli ideali di Antifonte se non quelli espressi nel Περὶ ἀληθείας di un libero svolgimento della vita non funestato da violenze?

Pensiamo che Antifonte visse durante la guerra del Peloponneso, uno di quei periodi storici adatti a rivelare alle anime sensibili sopratutto le miserie, le violenze, le discordie che travagliano l'umanità. Il δίκαιον in teoria e nella pratica diventava troppo spesso il συμφέρον τοῦ κρείττονος. Antifonte doveva perciò perdere la fiducia che potesse svilupparsi una società capace, senza il freno della coercizione, di operare senza ingiustizia. L'esperienza tradizionale che « niente è peggiore per gli uomini dell'anarchia » doveva ora risuonargli ammonitrice. Antifonte si indugiava a esaminare le asprezze della realtà: il fr. 65 accenna ad adulatori e a parassiti, il fr. 71 ad inganni, il fr. 57 riflette sui poltroni e il fr. 48 esclama malinconicamente: ἄνθρωπος, ὅς φησι πάντων θηρίων θεειδέστατον γενέσθαι. Perfino gli uomini non malvagi operano importunamente: fr. 53 (cfr. fr. 53 a) e fr. 54. È logica la conclusione che gli uomini hanno bisogno di educazione e disciplina (fr. 60-61), due termini connessi per i Greci ancora più che per noi.

In un tempo di violenti contrasti e di consorterie, l'ὁμόνοια ottenuta con una vita disciplinata doveva apparire veramente il sommo ideale. Si capisce che Antifonte fosse spinto, per timor dell'anarchia, a rinunciare ai suoi presupposti libertari. Tale mutamento

è prezioso per farci intravvedere il mutamento degli spiriti durante la guerra del Peloponneso e farci capire come dalle dottrine di Trasimaco e di Callicle si giunga alla *Republica* di Platone. La Sofistica è singolarmente sensibile alle condizioni della vita contemporanea, perché, mancandole una linea di pensiero ben definita, la realtà quotidiana era più facilmente criterio per giudicare le idee che non le idee criterio per la valutazione della realtà.

Il passaggio dal Περὶ ἀληθείας al Περὶ ὁμονοίας è anche significativo per le difficoltà in cui si dibatteva la Sofistica. Questa infatti, se giustificava le norme etiche come naturali, era costretta ad ammettere la liceità di ogni impulso, perché naturale: se le giustificava come creazioni arbitrarie, finiva con il toglier loro ogni fondamento valido. In ogni caso il problema rimaneva, e Antifonte che dalla morale su basi naturali è costretto a passare al culto dell'educazione e della disciplina dimostra come il passaggio da un termine all'altro del dilemma fosse inevitabile e solo potesse sfuggire questa difficoltà la dottrina di Socrate che faceva del bene una conoscenza, che, rispecchiando la realtà, non era arbitrio ed elevandosi sopra gli istinti non poteva confondersi con essi [12].

12. [M. Untersteiner, *Sofisti* IV, Firenze, 1962; Id., *I Sofisti*, 2 ed., II, Milano 1967; dove si troveranno citati i lavori di J. S. Morrison, W. Nestle e altri rilevanti. Si noti in particolare il dissenso di A. Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli 1966, pp. 270-271].

II

IDEALI DI VITA NELLA SOFISTICA: IPPIA E CRIZIA *

C'è nella Sofistica [1] un lato intellettualistico, rappresentato specialmente da Protagora e da Antifonte, veri filosofi nel senso tradizionale della parola, ricercatori di principî universali; ma c'è anche un lato pratico, un bisogno cioè di determinare la propria attività quotidiana sulle nuove idee, che ha la sua migliore espressione in Ippia e in Crizia [2]. Tuttavia, mentre il primo aspetto della Sofistica è da tutti, se non compreso, considerato sufficientemente, il secondo subisce ancora gli effetti del vecchio disprezzo che un giorno avvolse tutta la Sofistica. Ippia resta il prototipo del dialettico maneggione e un po' ciurmatore, che Platone ci ha delineato. E Crizia, se in apparenza è trattato meglio, in realtà subisce un'ingiustizia maggiore, perché la sua attività sofistica è sempre valutata prescindendo dagli atteggiamenti politici in cui si concluse; oppure, se la sua opera di politico è messa in primo piano, è negata la sua appartenenza alla Sofistica, come si può vedere nel ben noto volume di H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik* (Lipsia 1912). In genere è innegabile la tendenza degli studiosi a sopravalutare le conquiste speculative dei Sofisti in confronto ai loro abiti pratici, giungendo qualche volta per-

* [*La Cultura*, N. S. IX, I, fasc. 5, 1930, pp. 321-330].

1. Continuo in queste pagine lo studio delle varie correnti culturali della Sofistica, a cui ho dedicato una serie ancora non compiuta di saggi: « La composizione della storia di Tucidide », in *Memorie Acc. di Torino*, 1929-30; « Prodico da Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici », in *Atti Acc. di Torino*, 65, 1930; « Sul pensiero di Antifonte il Sofista », in *Riv. Fil. Class.* 58, 1930; « Rileggendo il Ciclope », in *Atene e Roma*, N. S. 10, 1929. Ha aperto la via a siffatte ricerche lo studio fondamentale di A. Rostagni, « Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica », in *Studi It. Fil. Class.*, N. S. 2, 1921.

2. Su Ippia v. E. Dümmler, *Akademika*, Giessen 1889, 247 segg.; O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte d. griechisch. Philosophie*, Lipsia 1891, 369 segg. Su Crizia, F. Blass, *Attische Beredsamkeit*, I², 263 segg.; Dümmler, *Kl. Schriften*. II, 417 segg. (*Hermes*, 27, 1892, 260 segg.); W. Nestle, *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.*, 11, 1903, 81 segg. e 178 segg.; A. v. Blumenthal, *Der Tyrann Kritias als Dichter u. Schriftsteller*, Stoccarda 1923.

fino a scusare questi in vista di quelle, come se tali abiti pratici non fossero pure essi conquista permanente del pensiero greco. Mi si permetta di anticipare un esempio: potrà sembrare una stramberia considerare il vanto di Ippia di sapersi cucire i proprî calzari (*Hipp. min.* 368 c) come un vero progresso dell'etica greca, ma basta una minima riflessione — e per quanto forse superflua la faremo al termine di queste pagine — perché la constatazione appaia evidente.

Senza dubbio Ippia e Crizia non vanno paragonati ad Antifonte e Protagora, non hanno mai scritto, come questi due, « Sulle scienze », « Sullo Stato », « Sulla Verità », « Sulla Concordia ». E non è nemmeno possibile che la scarsezza dei frammenti ci inganni, nascondendo la parte più speculativa della loro opera, giacché, tenendo conto anche dei titoli dei libri — testimonianze notevolissime in questi casi — la fisionomia complessiva di Ippia e di Crizia quale ci è tramandata dai contemporanei, ci è confermata da quel poco che abbiamo dei loro scritti. Tutti e due in varia misura e con diversissima mentalità possono dirsi oratori, cronachisti, moralisti, poeti piuttosto che filosofi. C'è da credere con fondamento che se avvenissero per loro scoperte simili a quelle che rivelarono nuovi aspetti di Antifonte, la loro personalità non apparirebbe sotto diversa luce, come non è cambiata quella di Antifonte, di cui, chi avesse voluto, avrebbe potuto indovinare già, prima dei rinvenimenti papiracei, la singolare forza di pensiero. Nonostante ciò, Crizia ed Ippia sono a modo loro Sofisti, perché tutta la loro attività è fondata su presupposti coscienti ed espressi che si collegano con le tendenze più note della cultura contemporanea. Per quello che possiamo vedere, le idee fondamentali dell'uno e dell'altro sono poche, ma hanno per loro una portata universale, che permette diventino i nuclei solidi delle loro personalità.

Gli antichi non avevano mancato di capire a che cosa tendesse la multiforme attività di Ippia, e la definizione non certo originale della Suda (s. v.), « pose come fine dell'uomo l'autarchia », è forse più penetrante di molte « caratteristiche » moderne. Purché naturalmente s'intenda l'autarchia di Ippia in un senso diverso da quello cinico-stoico, tutto fondato sulla sufficienza a se stessi ottenuta con la rinunzia, con la disciplina interiore, con l'ascesi. L'autarchia di Ippia rappresenta l'esperienza opposta. Platone non ha tralasciato di accentuare in tono caricaturale il senso di sicurezza e di soddisfazione di se stesso che emanava da tutte le parole di Ippia. Sarebbe sba-

gliato interpretare questa fiducia in sé come puro orgoglio per la propria valentia individuale. L'orgoglio era, se mai, per il proprio metodo, di cui Ippia faceva professione e di cui aveva anche formulato le norme. L'autarchia di Ippia è invero tutta intellettuale e si fonda sulla certezza di poter possedere lo scibile. Possedere lo scibile è prima di tutto possedere il saputo. L'arte della memoria è dunque la condizione del multiforme sapere di Ippia: ed infatti alla sua mnemotecnica alludono come all'abilità più insigne di Ippia i dialoghi dedicati al suo nome (cfr. *Hipp. mai.* 285 b e *Hipp. min.* 368 b). Anche il *Simposio* attribuito a Senofonte (4,62) ci mostra Callia come allievo di Ippia nella mnemotecnica. Ed è interessante che perfino l'oratoria sia ridotta ad abilità di ricordare e di scegliere tra le cose ricordate. Dice il fr. 6[3]: « Di queste cose forse alcune sono state dette da Orfeo, altre da Museo, altre da altri un po' qua e un po' là; alcune da Esiodo, altre da Omero, altre da altri poeti, altre in libri di prosa; e le une da Greci, le altre da barbari. Io poi scelgo tra tutte le più importanti e affini tra loro, e ne faccio questo nuovo e multiforme discorso ». Parrebbe quindi che il possesso mnemonico della cultura sia la cosa più importante per Ippia; tanto più che tutte le sue abilità tecniche, di cui tanto si compiaceva, non sono concepite come inventive, ma come imitative: « e prova di sapienza somma fu quando dicesti che la cintura della tua tunica era uguale alle più ricche cinture persiane, e tale l'avevi foggiata tu stesso (*Hipp. min.* 368 c) ». Tuttavia un'autarchia intellettuale non può limitarsi alla raccolta di nozioni fatte. L'autarchia non può non significare assenza di misteri, di cose ignote, che limitino la piena compiutezza dell'uomo. L'assoluta fiducia di poter tutto conoscere e tutto operare, così caratteristica di Ippia, non può sorgere se non su un assoluto razionalismo. Autarchia e razionalismo debbono confluire, e l'autarchia deve esprimere la certezza del dominio della mente sui fatti. Solo così può comprendersi l'importanza che Ippia dava alla geometria come alla scienza che meglio poteva indicargli la capacità umana di raffigurare in termini razionali la realtà esteriore[4]: perciò non si

3. Cito senz'altro, dovendo citare in traduzione, dall'ottima versione di M. Timpanaro Cardini, *I Sofisti*, Bari 1923.

4. Rimando per la questione all'art. « Hippias », in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, VIII, 2, coll. 1707 segg. Cfr. inoltre G. Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Milano 1914, 67 segg.

giustificano troppo i dubbi sull'identità dell'Ippia geometra con il Sofista, tanto più che dal fr. 12 sappiamo che Ippia Eleo si era interessato di storia della geometria e parlava di un tal Mamerco fratello di Stesicoro come di un famoso geometra.

E se si parte da questo razionalismo si intende anche meglio il significato della mnemonica di Ippia e la si vede meglio connessa con la cultura del suo tempo. La Sofistica nel complesso non conosce o conosce assai poco il criterio genetico per accertare la verità dei fatti. È praticata ampiamente la ricerca della genesi, ma in sé e per sé; e solo con Tucidide si avrà il primo geniale tentativo di indagare geneticamente la storia greca per darle quel fondamento che la critica dei fatti singoli non permetteva. Il criterio della verità era cercato nella notizia stessa presa isolatamente, giudicando cioè dalla testimonianza che la dava o dalla conformità alla comune esperienza. Di qui l'apparente contraddizione fra lo spirito critico della Sofistica e il tono erudito e manualistico della sua storiografia: contraddizione che si spiega quando si intenda che quelle descrizioni e quei cataloghi sono o vogliono essere repertori di notizie vagliate; e non possono essere che repertori appunto perché non è vagliato il processo storico, ma la notizia in sé. Ora se si pensa che la critica del fatto singolo rimane disarmata quando si esca fuori dal mondo mitico, dove la inverosimiglianza domina per carattere sostanziale, si capisce bene che i Sofisti, per quanto audaci fossero, non potessero scuotere la tradizione storica e rimanessero quindi fermi per necessità su di questa.

Il processo critico stesso della Sofistica ha dunque il paradossale risultato di spingere a conservare, a raccogliere, a ricordare la tradizione. Quando si accetta la tradizione, la storia si riduce naturalmente a ricordo. Per queste ragioni Ippia, che anche nelle sue opere storiche fa spesso opera mnemonica (si pensi alle « Denominazioni di Popoli » [5] e ai « Registri degli Olimpionici »), rientra pienamente in quell'indirizzo, ai cui estremi stanno forse Ecateo ed Ellanico, i quali sanno esercitare in vario modo e con vario acume la critica, ma non perciò si pongono problemi storici e anzi sono tipicamente raccoglitori di notizie. Né è da credere che Ippia non esercitasse la critica; ma un lavoro faticoso, come quello di raccogliere da testimo-

5. Il fr. 8 accenna però a ricerche genetiche ed etimologiche, sulle quali v. ciò che osservo più sotto.

nianze soprattutto epigrafiche i nomi degli Olimpionici, non portava ad altro che a un pro-memoria costituito fino a un certo punto criticamente.

Un atteggiamento razionalistico, un metodo critico è dunque anche là dove meno lo aspetteremmo: nel valore attribuito alle *res traditae* e quindi nell'importanza assegnata alla memoria. Razionalistico il metodo di ricordare, razionalistico il metodo di scoprire. Tale gioconda fiducia nella perfetta trasparenza della realtà al pensiero non avrebbe potuto sussistere senza che fosse ammessa la razionalità della natura, la quale a sua volta non poteva concepirsi senza presupporre un principio razionale ordinatore del Tutto. Un principio unico deve comporre in ordine e in armonia tutte le cose, le quali vengono perciò a trovarsi tutte eguali di fronte a quest'unica legge che le sovrasta. Ippia può proclamare: « O voi presenti, io ritengo che siate tutti quanti congiunti e famigliari e concittadini non per legge, ma per natura; poiché è la natura che congiunge il simile col suo simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, violenta a molte cose contro natura » (*Protag.* 337 c). Della testimonianza platonica non si può dubitare, perché, a prescindere dalla sua verosimiglianza intrinseca, è confermata dal noto dibattito di Ippia e Socrate nei *Memorabili* senofontei (IV, 4) e forse indirettamente anche da un frammento, il 17, del Sofista stesso: « Ippia dice che la calunnia è una cosa terribile, intendendo dire che non c'è nessuna pena scritta per loro [i calunniatori], come pei i ladri ». Qui le leggi scritte sono svalutate almeno perché insufficienti. C'è dunque una legge razionale che si contrappone alle leggi artificiose degli uomini, e come queste sanciscono la disuguaglianza, quella sancisce l'uguaglianza. Ippia ne trae una conseguenza rivoluzionaria per l'etica greca: dunque se tutti gli uomini sono uguali, anche il lavoro banausico ha il suo valore perché conforme alla legge che regola tutte le cose. Noi non sappiamo se la conseguenza fu tratta con rigore teoricamente; certo essa è in pratica nel vanto di saper far cose che i Greci sprezzavano come degne di schiavi. Il fatto è così importante che stupisce non sia stato ancora considerato. In Ippia c'è la prima rivalutazione del lavoro manuale che venisse attuata contro l'etica aristocratica prevalente da secoli.

Ora in un altro studio [6] chi scrive crede di aver potuto dimo-

6. V. l'art. sopra citato intorno ad Antifonte [sopra, pp. 135-144].

strare che anche in Antifonte la contrapposizione delle leggi naturali alle leggi umane è una conseguenza del principio che la natura è razionale; e ha cercato di far vedere inoltre che tale concetto è uno svolgimento della dottrina anassagorea del *Nous*, di cui Antifonte sentì indubbiamente l'azione. È difficile negare che Ippia si riallacci anch'egli alla medesima corrente razionalistica e proceda anch'egli a quel medesimo rinnovamento per cui Antifonte, accettando i presupposti di Anassagora, li rivolgeva e li interpretava soprattutto da un punto di vista umano, non più cosmico, in conformità alla generale tendenza che contraddistingue la Sofistica. Questo sembra evidente, anche se trascurato. Il problema è invece se Ippia proceda indipendentemente da Antifonte o tragga da lui i suoi concetti fondamentali, la razionalità della natura e la contrapposizione fra le due leggi, senza sforzarsi di approfondirli, bensì derivandone la certezza di poter penetrare in tutti i campi del sapere. In mancanza di documenti, il problema non ammette certa soluzione; ma il fatto è che Ippia non sembra poter essere un filosofo originale. La sua figura è tipicamente quella del divulgatore che, accolti con tutta l'anima alcuni principî, li va applicando e diffondendo con la sicurezza un po' banale e superficiale di chi non si è travagliato a scoprirli. Antifonte era rimasto nel puro campo speculativo. Ippia penetra invece con versatilità disinvolta nelle varie discipline e si accomuna con il suo compagno di idee soltanto nell'interesse per la geometria. Tutto questo porta a supporre che Ippia abbia attinto da Antifonte la fede nella razionalità del mondo, ma, esagerando il processo di umanizzazione che era già in Antifonte, la renda tutta mondana e rivolta agli interessi particolari. Comunque sia ad ogni modo di questa ipotetica relazione tra Ippia e Antifonte, è importante constatare la propaggine dell'anassagorismo in un altro Sofista. La filosofia del *Nous*, che aveva tentato, a quanto dicono, la mente di Pericle, non è travolta in quell'ondata di scepsi e di relativismo che sarebbe la Sofistica; ma al contrario vive tenacemente nella Sofistica stessa in quella tendenza che reagisce contro Protagora (si pensi alla polemica di Antifonte contro di lui) e mantiene fede alla razionalità delle cose, cioè al valore della conoscenza e dell'intelletto conoscitivo. La teoria di Anassagora è il naturale propugnacolo da cui si difendono tutti coloro che sentono il valore direttivo della intelligenza; e perciò non fa meraviglia, dato l'intellettualismo greco, che non solo pensatori, ma uomini politici vi aderiscano e trovino in quella un incitamento

all'azione, che non può non essere sostenuta dalla fede. Sappiamo di Pericle. Le osservazioni che seguono vorrebbero provare i medesimi influssi anassagorei in Crizia.

Tempra ben diversa da quella di Ippia questo oligarchico morto combattendo per l'oligarchia. In apparenza i suoi interessi sono dispersi: drammi, elegie, ricerche sulle costituzioni greche, un saggio « sulla natura dell'amore o sulle virtù », esordi concionali, conversazioni, aforismi. Ma non è difficile ridurre a minori proporzioni questa versatilità e intravedere, pur nella scarsezza dei frammenti, che la operosità di Crizia si accentra in una concezione etico-politica, come la sua vita. I frammenti spesso danno soltanto minuterie erudite; ma appare in quasi tutti i casi giustificato il sospetto che il contesto potrebbe restituire dignità di pensiero a queste inezie. Un esempio tipico è dato dalle « Costituzioni ». Noi non ne conosciamo che tre e non c'è nessuna ragione per credere che fossero in numero maggiore. Le analisi delle costituzioni spartana, ateniese e tessalica esaurivano gli interessi politici di Crizia, che in Sparta aveva il suo ideale politico, in Atene l'idolo democratico da abbattere, fra i Tessali un altro campo di battaglia, dove aveva combattuto aspramente contro l'aristocrazia feudale e retriva, non confondibile con l'oligarchia dei migliori a cui Crizia aspirava. Ora molti dei frammenti di queste « Costituzioni », la cui intonazione complessiva non può ingannare nessuno, contengono soltanto informazioni curiose, parole rare o simili. La medesima cosa si può dire del fr. 2, che reca l'elenco di una serie di invenzioni a cui hanno contribuito varie città della Grecia e finisce con l'accenno alla ruota trovata dalla « città che pose il glorioso trofeo a Maratona ». Non c'è una qualsiasi allusione a Sparta, ed è quindi da ritenere che si trovasse invece nella parte a noi mancante dell'elegia. E come Sparta potesse venir trattata ci indica l'analogia del fr. 6, di cui, se possedessimo soltanto la parte che dice « la mano Lidia, di stirpe asiatica, inventò i boccali etc. », non indovineremmo la continuazione: « Invece i giovani Lacedemoni bevono soltanto, — che basti a volgere la mente a gaie speranze etc. ». Anche gli esametri in onore di Anacreonte (fr. 1), oltre a ragioni familiari (*Charm.* 157 c), appaiono certo ispirati all'ammirazione per il poeta aristocratico e raffinato, se si confrontano con il giudizio sprezzante per Archiloco (fr. 44), che era il prototipo del plebeo maleducato. Dell'intendimento poi dell'elegia ad Alcibiade non si può naturalmente dubitare, per quanto i due brani raccolti nel fr. 4 siano privi

di ogni accenno politico. Più incerti lasciano le tragedie *Tennes*, *Radamanto* e *Piritoo* che il Wilamowitz [7] ha rivendicato a Crizia con buoni fondamenti e, anzi, per quel che concerne il *Piritoo*, con sicurezza. Se queste tragedie fossero « a tesi » non sappiamo: ma è intanto notevole che le prime due abbiano per protagonista un « uomo politico », non importa se mitico, famoso per la sua virtù, e che l'unico frammento della prima contenga l'esclamazione: « Ahi! non v'è più giustizia nella generazione d'oggi » (fr. 12); mentre l'unico frammento significativo dei tre rimasti della seconda afferma: « gloria d'ottima fama, ecco quel che vorrei » (fr. 15). Nel *Piritoo*, a quel che sappiamo dal fr. 16, l'elemento essenziale della trama era l'aiuto che l'eroe dorico Eracle portava all'eroe attico Teseo liberandolo dall'Ade. Eracle non era solo l'eroe dorico, ma personificava le virtù laconiche, tanto care a Crizia. Anche qui non si può non indulgere alla tentazione di vedere un trasparente significato politico. Certo è almeno che nel dramma satiresco *Sisifo* gli antichi, sia che lo riconoscessero suo (Sext., IX, 54), sia che lo attribuissero ad Euripide (cfr. *Doxogr.* 298), vedevano il pensiero dell'autore nella famosa teoria sull'origine del concetto della divinità, intorno a cui dovremo tosto fare alcune osservazioni (fr. 25).

Ma occorreva precisamente compiere questo rapido esame delle opere di Crizia per accertarsi della loro relativa uniformità, prima di tentar di fissare alcune idee che sembrano fondamentali. Nei frammenti l'idea che più ritorna è il valore dell'intelletto e della saggezza. Fr. 39: « Intendono solo gli uomini usi ad avere la mente sana ». Fr. 40: « Se tu ti fossi esercitato ad aguzzare la tua intelligenza, non t'avrebbero torto neppure un capello ». Fr. 28: « Terribile quanto un pazzo sembra savio ». Fr. 29: « È meglio aver compagna nella casa un'intelligente povertà o una balordaggine ricca ? ». Anche il pensiero degli dèi ha la sua origine nella « trovata » di un uomo di ingegno: « un qualche uomo ingegnoso ed esperto inventò per gli uomini il timor degli dèi, sicché uno spauracchio ci fosse ai malvagi anche per ciò che di nascosto facessero o dicessero o pensassero » (fr. 25). Donde si vede che l'esaltazione del valore dell'intelletto è accompagnata dall'ateismo: atteggiamento anassagoreo, il quale ha la sua piena dimo-

7. *N. Jahrb. f. d. klass. Alt.*, 17, 1908, 57; già prima *Analecta Euripidea*, 1875, 161. Le tragedie sono fra le euripidee spurie.

strazione nel fr. 19, in cui si esalta, per testimonianza di Clemente Alessandrino (*Stromata* V, 115), «l'intelletto creatore»:

Tu, l'assoluto, che nell'etereo turbine
la natura di tutte le cose mescoli,
cui d'intorno la chiara luce, e la tenebrosa
notte cangiante, e l'infinito ammasso
di stelle danza, con assiduo giro.

Anche Crizia pone dunque in alto, sovra ogni cosa, il *Nous* e forse con una tendenza trascendente molto più accentuata che in Antifonte. Ed è questa fede nel *Nous*, nel valore dell'intelligenza, che guida naturalmente la sua opera di politico, oligarchica non per tendenze reazionarie, come dimostra la sua lotta contro l'aristocrazia tessalica, che inesattamente in Senofonte gli si rinfaccia quale democratica (*Hell.* II, 36), ma per sfiducia nelle capacità dei più, per fanatica convinzione nel «diritto dell'intelligenza».

Con tali diversità di risultati Anassagora agisce su Ippia e su Crizia, nell'uno animando una visione umanitaristica, nell'altro attizzando salde e sdegnose convinzioni oligarchiche. Ma la diversità fra i due è più profonda in apparenza che in sostanza, perché entrambi lavorano ad estendere la dignità umana. In Ippia, che accomuna opera di pensiero e lavoro di artigiano, non c'è soltanto il primo impulso a ulteriori teorie filosofiche, le quali esalteranno il bastare a se stessi, ma c'è anche l'inizio di quel mutamento della coscienza greca, la quale disprezzerà ancora in Cleone il cuoiaio, ma rispetterà in Demostene il figlio del fabbricante di spade. E Crizia ripudierà la democrazia in nome dell'intelligenza, ma, poiché l'intelligenza non si può fare a meno di riconoscere in tutti, l'ostacolo sarà tenue alla coscienza democratica degli Ateniesi. Fondare l'oligarchia sull'intelligenza era prepararne la rovina.

In fondo, se, come fu spesso osservato, lo svolgimento costituzionale di Atene non ebbe più, dopo la parentesi del 404, effettivi rivolgimenti in senso oligarchico, si deve alla mancanza di una vera mentalità aristocratica la quale si riconoscesse superiore al volgo non per lievi e trasmutevoli differenze di intelligenza, ma per radicata diversità di casta e di interessi. E come Ippia spezza o meglio aiuta a spezzare le barriere tradizionali della cultura greca, aprendola a interessi più variamente umani, Crizia è dei primi a fondare una teoria politica la quale si giustifichi non per la tradizione ma per la compara-

zione degli ordinamenti costituzionali, e segni una delle prime tappe di quella ricerca dello Stato assolutamente migliore, a cui tenderà il pensiero greco successivo. I due risultati convergono, perché rompere la tradizione era per i Greci avviarsi a comprendere più ampie cerchie di uomini e di tendenze. Se si volesse rinchiudere in una frase schematica il significato di quegli abiti mentali che i due Sofisti hanno coerentemente attuato e che passano alle generazioni posteriori, si potrebbe forse dire che la loro opera fu soprattutto di allargamento, allargamento operato nella fede del valore universale del *Nous* [8].

8. [A. Battegazzore e M. Untersteiner, *Sofisti*, IV, Firenze 1962; A. Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli 1966; M. Untersteiner, *I Sofisti*, II, 2 ed., Milano 1967; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968 per studi recenti. Per l'importanza della Sofistica nella ricerca storica il mio *Contributo*, 1955, 70; *The Development of Greek Biography*, di prossima pubblicazione. Da confrontarsi: S. Mazzarino, *Il Pensiero Storico Classico*, I, 1966, 285].

III

PRODICO DA CEO E LE DOTTRINE SUL LINGUAGGIO DA DEMOCRITO AI CINICI *

È ben noto che Democrito ritiene il linguaggio costruzione artificiale dell'uomo perché a differenti cose si può apporre un medesimo nome e reciprocamente una stessa cosa può essere indicata con diversi nomi: inoltre un oggetto può cambiar nome con il procedere del tempo e nuovi nomi si possono creare derivandoli da quelli già in uso. Proclo, *in Cratyl.*, 16, p. 6, 10 Pasquali (= fr. 26 Diels), riassumendo l'acuta teoria di Democrito, la formula due volte con due termini diversi, di cui sarebbe interessante poter stabilire se ripetono la locuzione originaria del filosofo dell'Atomismo: ὁ δὲ Δ. θέσει λέγων τὰ ὀνόματα . . . . ., τύχῃ ἄρα καὶ οὐ φύσει τὰ ὀνόματα. Tralasciamo ogni discussione sul termine θέσει, che veramente non appare mai, stando all'indice del Diels, nei frammenti di Democrito, perché in fondo non ha nessuna importanza dottrinale che il nostro filosofo l'abbia o no adoperato. Attraente invece, per quello che verremo dicendo poi, il termine τύχῃ, anche se già infirmato dalla constatazione che il suo compagno θέσει probabilmente non è autentico. Non basta però questa osservazione a condannare definitivamente τύχῃ. Rileggendo il passo di Proclo si nota subito che, dopo la frase in cui è compreso τύχῃ, viene un frammento sicuro di Democrito: καλεῖ δὲ ὁ αὐτὸς τὸ μὲν πρῶτον ἐπιχείρημα πολύσημον, τὸ δὲ δεύτερον ἰσόρροπον, <τὸ δὲ τρίτον μετώνυμον>, τὸ δὲ τέταρτον νώνυμον. L'influenza del testo di Democrito, anche se conosciuto indirettamente, potrebbe aver provocato in questo punto il mutamento della terminologia e la sostituzione di τύχῃ a θέσει. Né basta obiettare con H. Steinthal [1]: « . . . . . ist auch der Ausdruck τύχῃ höchst verdächtig, da bekanntlich Demokrit die τύχη gänzlich

* [*Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 65, 1930, pp. 95-107].

1. *Geschichte d. Sprachwissenschaft bei d. Griechen u. Römern*², Berlin 1890, 177. [Bibl. recente in M. Untersteiner, *I Sofisti*, II, 7-41; G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, Bari 1967, 436; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, 1968, 39. Si noti soprattutto l'articolo di K. v. Fritz, « Prodikos », in *P.-W.*].

läugnete » etc. Lasciamo da parte il fatto che Democrito non escludeva del tutto la τύχη, in qualunque modo poi la giustificasse (cfr. fr. 119: βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκείη κατιθύνει). Anche a prescindere dal termine speciale, il senso dell'espressione di Democrito, messo in rapporto con tutto il suo pensiero, non può essere che il seguente: le parole sono certo formate φύσει, se la φύσις cui sono commisurate è quella dell'anima da cui non possono essere prodotte che κατ' ἀνάγκην, come tutto nella realtà; ma si devono dire arbitrarie, se si cerca *in loro* l'essenza degli oggetti che sono *da loro* indicati. Quale fosse in modo preciso il rapporto fra parola e cosa Democrito non determinò forse mai, perché l'unico frammento (145) che accenna a questo problema è poco più di una pura frase: λόγος γὰρ ἔργου σκιή [2]. A Democrito bastava aver dimostrato che il linguaggio è costruzione della mente. Come tale doveva per lui essere messo accanto ai prodotti soggettivi di quella sensibilità che, come si sa, egli identificava con l'intelletto (cfr. testimonianze in Diels [6] II, p. 168: νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν ..... ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενόν, fr. 125). Ma è probabile che appunto questa teoria delle sensazioni spingesse Democrito ad affermare con una parola ancora più forte l'arbitrarietà del linguaggio, che si eleva al di sopra delle sensazioni giá di per sé soggettive.

Abbia o non abbia adoperato il nostro pensatore la parola τύχη, certo nessun'altra può esprimere meglio il suo concetto, tanto più se si pone in relazione la sua dottrina intorno al linguaggio con la sua poetica. Risuonano nella memoria di tutti i versi di Orazio:

Ingenium misera quia fortunatius arte
Credit et excludit sanos Helicone poetas
Democritus etc. (*Ars poet.*, vv. 295-97).

Un frammento di Democrito, il 18, ancora vi corrisponde: ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν (cfr. Cicer., *de orat.*, II, 46, 194; *de divin.*, I, 37,

2. V. ora le interessanti osservazioni di A. Faggi, « Per l'etica democritea », in questi *Atti*, 64, 1929, 206 segg., che provano il significato moralistico della frase e confermano quindi il mio giudizio per quel che riguarda il vero problema conoscitivo della relazione tra parola e cosa.

80)[3]. Si vede subito che tanto la linguistica quanto la poetica hanno un fondamento unico, dato dalla loro comune natura extra-logica, provocata da un impulso interno, a cui corrisponde nulla di reale all'esterno. E che questo nostro accostamento delle due dottrine non sia illegittimo lo prova anche il fr. 21 (Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων) se qui il termine ἔπος significa parola, come sembra molto probabile. Infatti non pare che possa aver altro senso nei due titoli di opere democritee Περὶ καλλοσύνης ἐπέων e Περὶ Ὁμήρου ἢ ὀρθοεπείης καὶ γλωσσέων, dalla quale ultima opera precisamente deriva il frammento ora citato. Inoltre l'espressione κόσμον ἐπέων si ritrova nei famosi versi di Parmenide:

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων

(vv. 51-52 del fr. 8).

Questo confronto dimostra non solo che erra il Diels a tradurre in Parmenide « Verse » e in Democrito « Gedichte », perché il senso è identico nei due casi, ma di più che il senso di « verso » non è possibile per Democrito, dato l'aggettivo παντοίων che accompagna ἐπέων. E poiché d'altra parte a Parmenide non conviene il significato di « poemi », che, sempre per il suddetto aggettivo, sarebbe molto stiracchiato anche in Democrito, non resta che la spiegazione da noi sostenuta: « locuzioni poetiche », « parole ». Allora si comprende che Democrito, tenendo presente soprattutto Omero, considerasse nel poeta il creatore di un linguaggio proprio e vedendo nella sua attività un'opera splendida, ma irrazionale, la ritenesse fuori dell'Umanità normale, ispirata da un afflato divino[4]. Se Olim-

3. Credo inutile trattenermi qui sul *Jone* platonico, intorno a cui, se mi parrà il caso, tornerò altrove. Si cfr. ancora il fr. 112: θείου νοῦ τὸ ἀεί τι διαλογίζεσθαι καλόν. La stessa qualità divina attribuita nel fr. 18 alla poesia è qui estesa all'eloquenza: ciò che era da aspettarsi e conferma quanto verremo dicendo poi sull'unità della linguistica e della poetica di Democrito.

4. Dione, II, 109, 21, Arnim introduce il fr. con queste parole: ὁ μὲν Δ. περὶ Ὁμήρου φησὶν οὕτως. Da notare che Democrito aveva dedicato due altre opere a chiarire la natura dei versi e la poesia epica (Περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονίης, Περὶ ἀοιδῆς): ciò che esclude il dubbio, del resto eliminato già dal doppio titolo ὀρθοεπείης καὶ γλωσσέων, che con ἔπος si volesse indicare il verso o il poema epico. Ci è anche rimasto il titolo di un'opera Περὶ ῥημάτων. Credo che qui ῥῆμα vada

piodoro (*in Plat. Phil.*[2], p. 242, Stallbaum = fr. 142 Diels) ci attesta che Democrito chiamava ἀγάλματα φωνήεντα i nomi degli Dei, questo non ci conferma altro che il valore trascendentale dato alle parole, fatte più per comunicare con gli Dei che per rappresentare la realtà esteriore [5]. E per quanto non si possa mettere in rigoroso rapporto con la poetica, che qui si è cercato di ricostruire, va pure citato il curioso fr. 144: Δ. μὲν τοίνυν . . . . . μουσικήν φησι νεωτέραν εἶναι καὶ τὴν αἰτίαν ἀποδίδωσι λέγων μὴ ἀποκρῖναι τἀναγκαῖον, ἀλλὰ ἐκ τοῦ περιεῦντος ἤδη γενέσθαι. Come si vede, alla musica è negato un valore primordiale nella vita umana. Non è arbitrario supporre, dati gli stretti legami tra musica e poesia, che anche alla poesia si attribuisse una nascita piuttosto tarda per una identica ragione. Negato il valore conoscitivo del linguaggio era naturale che gli si negasse anche una funzione indispensabile fino dai primordi della vita umana e lo si ritenesse come un prodotto della civiltà [6].

In questo modo Democrito, partendo da osservazioni su comuni fenomeni del linguaggio, poteva fondare una teoria che aveva in sé, come tutta la dottrina sulle sensazioni, delle tendenze implicitamente scettiche. I rapporti fra Democrito e Protagora sono stati già studiati e più ancora dovranno esserlo; ma anche ora non potrà più meravigliare se noi troveremo Protagora sostenitore egli pure dell'origine convenzionale del linguaggio. E già s'intende che per il filosofo di Abdera, la realtà essendo relativa agli uomini, non c'era possibilità di pensare il linguaggio come specchio del mondo. In Protagora non si ritrovano naturalmente le sfumature mistiche della teoria di Democrito. Il linguaggio è opera dell'uomo: l'uomo può

inteso nel senso di locuzione verbale secondo la distinzione già platonica in *Cratyl.*, 425a.

Vedo ora che questo significato è accolto dal grande vocabolario di Liddel e Scott. Ha invece probabilmente diverso significato la medesima espressione in Solone, fr. 1, v. 2: κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.

5. La negazione di ogni interpretazione allegorica di Omero è implicita in ciò. Concordo dunque con R. Philippson, *Hermes* 64, 1929, 167 segg. [G. Lanata, *Poetica pre-platonica*, Firenze 1963, 264].

6. Cfr. su questo punto Steinthal, *op. cit.*, 182. V. inoltre M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos* (Neue Phil. Unters., V. Heft, Berlin 1929), pp. 72 segg. Lascio qui indeterminato quale fosse poi la concezione del Divino, che aveva Democrito. Cicerone, come è noto, si trovava molto imbarazzato a stabilirla (*De natura deor.*, I, 43, 120).

perciò conformarlo secondo i dettami della sua mente. Abbiamo testimonianze in Platone di questa scienza normativa professata da Protagora: *Cratyl.* 391 c ... λιπαρεῖν χρὴ τὸν ἀδελφὸν καὶ δεῖσθαι αὐτοῦ διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα [τῶν ὀνομάτων] περὶ τῶν τοιούτων ἣν ἔμαθεν παρὰ Πρωταγόρου (cfr. *Protag.* 339 a). *Phaedr.* 267 c: Πρωταγόρεια δέ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα; — 'Ορθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά. Ma da tutte queste espressioni vaghe si potrebbe dedurre assai poco se non possedessimo fortunatamente una testimonianza di Aristotele, *Soph. el.* 14, 173 b, 17 molto più significativa, che qui conviene riportare integralmente: [σολοικισμός] ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντα φαίνεσθαι καὶ ποιοῦντα μὴ δοκεῖν, καθάπερ ὁ Π. ἔλεγεν. εἰ ὁ μῆνις καὶ ὁ πήληξ ἄρρεν ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ λέγων ' οὐλομένην ' σολοικίζει μὲν κατ' ἐκεῖνον. οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις. ὁ δὲ οὐλόμενον φαίνεται μέν, ἀλλ' οὐ σολοικίζει. Credo che qui si debba veder affermata l'origine artificiale del linguaggio. I generi delle parole non sono naturali, sì che un aggettivo che accompagna un sostantivo normalmente al femminile debba essere lasciato in questo genere: l'aggettivo è ben messo, quando concorda con il genere del sostantivo, anche se questo è sbagliato. La norma dunque è puramente formale, logica: e da questa si deve dedurre che anche per i sostantivi Protagora ammetteva che fosse lecito cambiare il genere, quando la logica lo richiedesse. Infatti nessuno dubita che si riferisca a Protagora l'allegra satira aristofanesca delle *Nuvole*, vv. 658 segg.:

ἀλλ' ἕτερα δεῖ σε πρότερα τούτων μανθάνειν·
τῶν τετραπόδων ἅττ' ἐστὶν ὀρθῶς ἄρρενα etc. etc.
. . . .

Fino a che punto esatto la caricatura della distinzione tra ἀλεκτρύαινα e ἀλέκτωρ avesse il suo corrispondente nel pensiero di Protagora non si può, come è naturale, dire; ma non sarebbe poi nemmeno di grande significato saperlo. Filosoficamente importa l'esigenza di adeguare il linguaggio alla logica: errore, che tornerà spesso a comparire nella storia della linguistica e contraddistinguerà sempre le teorie per cui il linguaggio è costruzione artificiosa più o meno ben riuscita e perciò sempre perfezionabile.

Purtroppo le testimonianze sulle teorie dell'Abderita intorno a questo argomento sono scarse e forse da sole lascierebbero anche

possibilità di contradditorie interpretazioni, se non ci aiutasse la conoscenza dei principî fondamentali della sua filosofia. Ma ad ogni modo su un punto pare che non ci possa essere dubbio: le confusioni e le improprietà del linguaggio messe in luce anche da Democrito spingono quello che a torto fu creduto suo allievo (Diog. Laert. IX, 53) [7] a introdurre modificazioni in guisa da restituire al discorso una logica organicità. Di qui il noto rimprovero di Aristotele *Poet.* 1456 b, 15: τί γὰρ ἄν τις ὑπολάβοι ἡμαρτῆσθαι ἃ Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ, ὅτι εὔχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν « μῆνιν ἄειδε θεά »; τὸ γὰρ κελεῦσαι, φησίν, ποιεῖν τι ἢ μὴ ἐπίταξίς ἐστιν. Si comprende da queste parole come Protagora intendesse il συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἃ μή nelle opere d'arte (Plat., *Protag.* 339 a).

Ebbene, dalle stesse difficoltà messe in luce da Democrito parte Prodico, ma per trarne conseguenze affatto differenti ed entro certi limiti opposte. Il Περὶ φύσεως di questo Sofista è ormai quasi solo più un nome vano, e perciò non possiamo sapere se vi si rivelasse una forte influenza di Democrito. Ma è già stato notato [8] che il pensiero di Prodico sull'origine della credenza negli Dei ha riscontro in Democrito. Si cfr. Sext., *adv. math.* IX, 18 (= fr. 5 Diels): Π. δὲ τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον ὑπειλῆφθαι θεόν, ὡς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ λίμνας καὶ λειμῶνας καὶ καρποὺς καὶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες. E d'altra parte Sext., IX, 24 (= Diels, 55 A, 75) ἀφ ' ἧς φαίνεται εἶναι δόξης καὶ ὁ Δ. · ὁρῶντες γάρ, φησί, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.

Protagora non poteva dire se gli Dei esistessero o no: Prodico li nega risolutamente. Di contro allo scetticismo dell'uno sta il saldo naturalismo razionalistico dell'altro. C'è veramente una testimonianza che tenderebbe a presentarci Prodico molto più protagoreo. Nell'*Eryxias* 397 d segg. pseudo-platonico, Socrate racconta che Prodico, interrogato da un giovanetto se la ricchezza sia un bene o

7. V. Brochard, « Prot. et Démocrite », in *Études de philos. ancienne et moderne*, Paris 1912, 23 segg. Lascio impregiudicata la questione se Democrito vada considerato, non solo cronologicamente, ma anche logicamente, posteriore a Protagora. Nelle teorie sul linguaggio non si può dimostrare una qualsiasi diretta influenza dell'uno sull'altro, ma solo un'affinità limitata dalla differenza dei punti di vista. Cfr. E. Zeller, *Phil. d. Griech.*, I⁵, 1043, n. 1 e 1298, n. 1.

8. M. Timpanaro Cardini, *I Sofisti, Framm. e Test.*, Bari 1923, 85, n. 2.

un male, risponde che può essere l'una o l'altra cosa secondo chi l'adopera, e conclude: ἔχει δ', ἔφη, καὶ τἆλλα πράγματα οὕτω πάντα· ὁποῖοι γὰρ ἄν τινες ὦσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι. Ma, a prescindere dall'autorità molto relativa di questa testimonianza (il Diels la pone tra le dubbie), il protagorismo è molto più nella terminologia che nella sostanza, perché è tenuto ben fermo che una cosa si può usare bene o male e quindi la valutazione morale è sottratta a quelle confusioni che avvenivano abbastanza spesso nella Sofistica. Sulla qual cosa torneremo fra poco.

Escluso dunque ogni dubbio sull'atteggiamento fondamentale della filosofia di Prodico, si può intendere la sua reazione alla teoria di Democrito intorno al linguaggio. Democrito finiva con il negargli ogni valore conoscitivo e quindi, come già avvertimmo, scivolava nello scetticismo. Una restaurazione razionalistica non poteva prescindere dall'affermare vigorosamente il valore conoscitivo del linguaggio. E l'unico modo per confutare la critica di Democrito che le parole non riflettono la realtà, perché non ogni parola ha corrispondente una cosa, era di sostenere precisamente questo: che le parole, anche se paiano sinonimiche, in realtà indicano sempre qualche cosa di diverso l'una dall'altra [9]. Platone dice esplicitamente in *Menon*, 75 e: τελευτὴν καλεῖς τι ; τοιόνδε λέγω οἷον πέρας καὶ ἔσχατον· πάντα ταῦτα ταὐτόν τι λέγω · ἴσως δ' ἂν ἡμῖν Πρόδικος διαφέροιτο. Il valore filosofico della distinzione dei sinonimi non può dunque essere messo in dubbio. Prodico, insistendo nella fatica apparentemente pedantesca di distinguere le parole l'una dall'altra e di determinare il significato di ciascuna, compieva opera di reazione contro lo scetticismo che lo circondava. E poiché lo scetticismo teoretico porta al relativismo pratico, la filosofia di Prodico ci si mostra ugualmente in reazione contro la schiera dei Trasimaco e dei Callicle. Prodico è nella mente di tutti non soltanto l'uomo della sinonimia, ma anche il favolista moraleggiante di Ercole al bivio. Ma non pare che si sia mai cercato di vedere un po' a fondo le relazioni tra questi due aspetti del nostro Sofista. Tuttavia è pur chiaro che l'arte di saper distinguere i sinonimi aveva una grandissima portata morale. Significava infatti separare l'ἀγαθός dal κρείττων, il δίκαιον dal συμφέρον; significava insomma por fine ai facili

9. Non ho potuto finora vedere H. Mayer, *Prod. v. Keos u. die Anfänge der Synonymik bei den Gr.*, Paderborn 1913.

acrobatismi dialettici per cui i termini venivano a identificarsi inaspettatamente [10]. La via della virtù e quella della corruzione sono ben distinte. Non altro dice il famoso apologo.

Il nostro pensatore ha perciò nella Sofistica un posto singolare. Influenzato da Democrito in misura indeterminabile per la concezione della natura, egli reagisce alle tendenze scettiche di lui come dei Sofisti suoi contemporanei. La sua reazione è tanto più interessante quanto meno ci appare una semplice difesa delle idee tradizionali radicate nei più. Spirito audacemente nuovo nelle affermazioni intorno al più arrischiato problema, quello del Divino, Prodico sente però il bisogno di mantenere saldi i concetti morali che guidano la vita quotidiana. Perciò egli è un apologeta della Virtù nel senso tradizionale della parola. Anche qui la mancanza di un'ampia documentazione ci vieta di troppo determinare; ma tuttavia si può indovinare che Prodico fa parte a sé nella Sofistica tanto rispetto al gruppo in un modo o nell'altro scettico di Gorgia, Protagora e Trasimaco, quanto rispetto ai razionalisti Antifonte e Ippia, da cui lo distingue nel campo della morale la mancanza della contrapposizione fra etica secondo natura ed etica arbitrariamente imposta dalla legge [11].

Filosofia fortemente improntata di moralismo quella di Prodico. Era naturale che dovesse influire su pensatori che ponevano il problema morale al centro della loro speculazione. E infatti senza la dottrina dei sinonimi di Prodico non si potrebbe comprendere la ben nota teoria dell'impredicabilità del soggetto di Antistene il Cinico. Questa teoria ha evidentemente un valore etico, sia perché negando che si possa oltrepassare il giudizio di identità, svaluta la scienza di fronte alla morale, sia perché — e qui l'influenza di Prodico è palmare — esalta l'assolutezza di ogni concetto etico e afferma

10. Contro H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik*, 90 segg.

A lavoro ultimato vedo che ha riconosciuto il valore logico delle teorie sinonimiche di Prodico Svend Ranulf nel suo strano libro (v. confutazione di G. Calogero, in *Giorn. Crit. Filos.* 8, 1927, 409 segg.), *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, Kopenhagen 1924, *passim* (ad es. p. 13), ma senza interderle nel loro significato storico.

11. Rispetto ad Antifonte si possono vedere anche molte differenze intorno al problema di Dio: Antifonte ammetteva un ente ordinatore del mondo. V. il mio studio « Sul pensiero di Antifonte il Sofista » *Riv. di Fil. Class.* 58, 1930 [sopra, p. 135].

l'impossibilità di limitarla con restrizioni: la famigerata impudenza cinica è tutta in queste premesse.

Ci mancano veramente esteriori notizie antiche su rapporti particolari tra Prodico e Antistene [12]. L'unica notizia del *Convito* senofonteo o pseudo-senofonteo IV, 62 segg. che Antistene introdusse Prodico ed Ippia da Callia non ha infatti nessun significato. Ma tanto difettano le prove estrinseche, quanto abbondano gli argomenti intrinseci. E a parte l'origine del « mito » di Prodico maestro di Socrate, che, come ha visto il Joël, è di origine cinica, l'influenza di Prodico si può vedere ancora perfino nella scelta dell'eroe modello dei Cinici, Eracle, a cui Antistene aveva dedicato due opere (Diog., VI, 1, 18). E ritornando alla teoria dell'impredicabilità del soggetto, l'accordo con Prodico è prima di tutto nei presupposti della dottrina, perché senza ammettere che a ogni nome corrisponda una cosa non si può negare che un nome serva di determinazione di un altro nome. Conferma infatti Aristotele in *Metaph.* IV, 29, 1024 b, 32: Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός. Da questo accordo deriva una conseguenza comune: scienza non è altro che conoscenza dei nomi. Ed infatti da un lato testimonia Platone (*Euthyd.* 277 e): Πρῶτον γάρ, ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ; e dall'altro afferma Antistene

12. Per la retorica dei Cinici v. ciò che ne dico in « Il Menesseno », *Riv. Fil. Class.* 58, 1930, 40.

Intravvide il legame tra Antistene e Prodico C. Prantl, *Geschichte der Logik*, I, 16 segg., ma solo per la logica. È notissimo che K. Joël, *Der echte und der Xenoph. Sokrates*, II, 1, 125 segg., ha cercato di ridurre Prodico a un « mito » cinico. Ma le testimonianze platoniche non si possono che riferire al reale Prodico, sofista tra sofisti; oppure si deve giungere all'estremo di dichiarare « miti » anche le figure di Protagora, Ippia etc. Detto ciò, non si nega che la figura di Prodico sia giunta a noi nei *Memorabili*, nell'*Assioco*, forse anche nell'*Erissia* con una coloritura di provenienza cinica. Ma ciò si spiega soltanto se le affinità tra Prodico e Antistene esistevano realmente, e le dottrine del primo penetrarono largamente nella scuola del secondo, tanto da essere assorbite e confuse con quelle ciniche. Almeno per i *Memorabili* sarebbe certo esagerato parlare di falsificazione. L'esistenza di una prosa su Eracle è confermata da Plat., *Symp.*, 177 B. Senofonte stesso avverte (*Mem.*, II, 1, 34) di non aver potuto che riferire approssimativamente i concetti di Prodico. — Gli studiosi del Cinismo ignorano in genere le relazioni tra Prodico e Antistene. Cfr. F. Dümmler, « Antisthenica » (*Kl. Schriften*, I, 10 segg.); G. Zuccante, *Riv. Filosofia* V, 157 segg., 551 segg.; G. R. Orsini, *I Filosofi Cinici*, Torino 1920; K. v. Fritz, *Hermes* 62, 1927, 453 segg. [G. Binder e L. Liesenborghs, *Museum Helveticum* 23, 1966, 37].

presso Epitteto *Diss.* I, 17, 12: ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις. Ora che per merito di M. Warburg [13] sono sparite le illusioni di trovare nelle etimologie del *Cratilo* elaborazioni di origine cinica [14] il detto di Antistene acquista un chiaro significato messo in rapporto con il pensiero di Prodico invece che con un'ipotetica dottrina etimologica.

Non intendo qui esaminare il pensiero di Antistene, che sarà oggetto di un altro mio studio. Perciò non entrerò nell'analisi delle ulteriori conseguenze, fra le quali l'impossibilità di cadere in errore, che appartengono per intero al filosofo cinico. Ma, prima di concludere, debbo affrontare un'ultima questione. La tradizione fa Antistene allievo di Gorgia e accenna alle influenze stilistiche gorgiane nelle opere di Antistene (Diog., VI, 1, 1). Per quanto le notizie tradizionali sui maestri dei pensatori siano spesso, come è noto, sospettabili, perché cercano di spiegare in questo modo semplicistico affinità, che hanno radici molto più complicate nella cultura contemporanea, non ci sarebbe alcuna difficoltà ad ammettere questa notizia, spiegando appunto il pensiero di Antistene, così violento nel ripudiare ogni molteplicità di espressione, come una netta reazione al suo primo maestro che su questa molteplicità fondava la sua ψυχαγωγία. E infatti noi sappiamo veramente che Antistene attaccò Gorgia (Ath., V, 220 D), avversò il suo discepolo Isocrate (Diog., VI, 1, 15), parteggiò per Lisia avversario della retorica gorgiana (*ib.*) [15]. Tutto questo è naturale e non desta alcuna meraviglia. Ma una difficoltà grave è offerta dal Fr. 26 Mullach, interpretato per la prima volta giustamente dal Rostagni [16], il quale ha dimostrato che senza dubbio Antistene intende qui la πολυτροπία di Ulisse in senso gorgiano come πολυτροπία λόγου, cioè, a dirla in breve, ψυχαγωγία. Il Rostagni ha tratto da questo frammento, come era logico, la migliore conferma per l'opinione tradizionale che Antistene segua nella retorica Gorgia: opinione che, come abbiamo visto, ripugna a tutta la persona-

13. *Zwei Fragen zum Kratylos* cit., 3 segg. Credo debbano ritenersi superate dallo studio del Warburg le osservazioni molto acute di R. Philippson, *Phil. Woch.* 1929, coll. 923 segg., che tenderebbe a riconnettere il *Cratilo* a Democrito.

14. V. ad es. Dümmler, « De Ant. logica » in *Kl. Schriften*, I, pp. 1 segg.

15. Accenno qui sommariamente a fatti che ho raccolto nel mio studio « Il Menesseno », *Riv. Fil. Class.* 58, 1930.

16. *Studi It. di Fil. Class.*, N. S. 2, 1922, 150 segg. [Cfr. F. Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, 1966, 105].

lità di Antistene. Come interpreteremo dunque il frammento 26? Supporlo scritto in uno stadio gorgiano del pensiero di Antistene? Sarebbe un mezzuccio meschino. La via per intendere il presunto gorgianesimo del frammento è, se non erro, un'altra.

Antistene, affermando che *in realtà* nessun nome può indicare più cose, né una cosa può essere indicata da più nomi, doveva però ammettere che *in apparenza* ciò accadeva: anzi la sua critica partiva appunto da questa apparenza. Un contrasto nella sua dottrina fra la ἐπιστήμη e la δόξα era pertanto inevitabile e lo dovremmo ammettere anche se non sapessimo che egli aveva scritto un'opera Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης (Diog., VI, 1, 17). E sappiamo pure che questo duplice criterio era applicato dal fondatore del Cinismo alla esegesi della poesia: ὁ δὲ λόγος οὗτος ' Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ (Dio Chrys. *or.* LIII, 5). Per Antistene la δόξα per eccellenza non poteva essere che la teoria di Gorgia, la quale rappresentava la più netta antitesi del suo pensiero.

Nel frammento su citato Antistene doveva dunque interpretare la πολυτροπία di Ulisse secondo la δόξα gorgiana: ciò che probabilmente non fu più inteso da Porfirio, il quale, rielaborando il passo, ce lo tramandò come fosse pura espressione del punto di vista cinico. Solo a questo modo si può spiegare che il Fr. 26 contenga affermazioni, che contraddicono anche formalmente con la maggiore asprezza all'abituale pensiero di Antistene. Ad es.: Εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοί εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς λέγειν τρόπους ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. Se noi non troviamo altre riconoscibili tracce della interpretazione κατὰ δόξαν in Antistene, si deve solo allo scarsissimo e poco significativo numero dei frammenti pervenutici. Resta tuttavia sempre notevole che questo duplice criterio di valutare la realtà si continui nei Cinici e si rifletta coerentemente anche nella critica letteraria. Lo stesso Dione Crisostomo, notando che Antistene precedeva in questa teoria Zenone, aggiungeva: ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτόν, ὁ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.

Concludo mantenendo ferma la mia tesi che riconnette il pensiero di Antistene al moralismo di Prodico. Antistene accetta ed esaspera il rigorismo di questo e acuisce l'opposizione tra virtù e piacere, approfondendola dal punto di vista intellettualistico ereditato da Socrate, intendendo cioè la virtù come scienza che ha per fine la felicità e ricercando in che cosa possa consistere la felicità.

IV

IL MITO DI ALCESTI ED EURIPIDE *

È uscita di recente sull'*Alcesti* di Euripide una di quelle edizioni commentate che permettono di rivedere sinteticamente tutte le questioni sorte intorno a un'opera, dalla critica testuale e dalla esegesi minuta alla ricerca delle fonti e alla interpretazione complessiva [1]. E poiché su Euripide in genere e sull'*Alcesti* in ispecie si è in questi ultimi decenni lavorato molto per la convinzione, più o meno di tutti, che ancora la personalità del poeta non sia stata raggiunta e che ogni sua tragedia non ci dica ancora il suo pieno significato, ogni revisione di tutto questo lavoro non può non chiarire i problemi e determinare le posizioni raggiunte, tanto più quando si abbia, come l'autore di questo commento, Leo Weber, un proprio punto di vista. Nuoce solo al Weber (e non unicamente a lui, come avremo occasione di ricordare) la tendenza a riconnettere l'interpretazione della tragedia piuttosto alla storia del mito di Alcesti che a una visione complessiva della personalità di Euripide, come era ormai metodo abituale. Ne deriva naturalmente che Euripide appare assai più legato alla tradizione anteriore di quanto mostrassero le analisi, che opponevano in fondo Euripide al mito, il poeta razionalista e ribelle alla materia tradizionale. La conseguenza non era forse nelle intenzioni del Weber, come degli altri che hanno adottato lo stesso suo metodo; ma è indubbia ed è anche, con piccole parti del vero, sostanzialmente erronea, perché bada più alla materia che alla forma del dramma, isolando lo studio di una tragedia dalla viva e vasta esperienza del suo autore. L'*Alcesti* di Euripide è certo un momento della storia del mito omonimo; ma è anche altrettanto ovvio che questa storia non esiste se non come storia delle varie mentalità, che hanno foggiato e rifoggiato il mito stesso. Tra l'origine del mito di Alcesti ed Euripide c'è troppo distacco cronologico e ideale perché

* [*La Cultura*, N. S. II, X, fasc. 3, 1931, pp. 201-213].

1. *Euripides Alkestis* erklärt von Leo Weber, Lipsia e Berlino 1930. Del medesimo si cfr. *Rheinisches Museum* 79, 1930, 35 segg.

rintracciare la prima possa giovare a comprendere il secondo. Per il quale può servire soltanto la determinazione di quanto egli ha ricevuto dalla fonte diretta, l'*Alcesti* di Frinico: determinazione che è già stata fatta fino al punto che le scarsissime notizie sul predecessore permettevano; e non sarà facile che si riesca ad aggiungere qualcosa di nuovo, se i papiri non verranno per raro caso in aiuto.

Lo studio del mito di Alcesti conviene farlo per se stesso, prescindendo dalla ipotetica luce che può riversare sulla tragedia di Euripide, perché le interpretazioni che se ne sono date offrono un esempio tipico del contrasto fra l'interpretazione naturalistica e quella favolistica, che si contendono il campo in questo genere di studi. Non che questo contrasto sia oggi vivo in linea teorica, pure in Germania, dove rimangono molti seguaci sia dell'« astrofisicismo » di Max Müller, sia della priorità della favola al mito, quale la intendeva ad esempio W. Wundt, e dove, come è ben noto, non sono affatto spariti i sostenitori di quel vecchio indirizzo dell'altro e più geniale Müller, Carlo Otifredo, che fu detto storico solo perché con la storia, e cioè con la mistione di razze e di stirpi, spiegava l'origine e le fortune dei miti. Una più matura esperienza in tali ricerche tende a far sparire l'unilateralità delle singole teorie in un ecletticismo, che tenga conto di tutte, e di quelle ora nominate e di altre, come la teoria che dal Rohde in poi ha avuto tanta fortuna, sul culto degli eroi quale culto dei morti: ed è ecletticismo, che, come tutti gli eclettismi, può piacere o dispiacere, ma che ha intanto il merito di permettere una spassionata indagine caso per caso senza preoccupazioni aprioristiche [2]. Tanto più che il contrasto non è naturalmente

2. S. cfr.: K. O. Müller, *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, 1 ed., Breslavia 1820-24 e *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Gottinga 1825; M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, Londra 1873; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, II, 1-2, *Mythus und Religion*, Lipsia 1905-6; E. Rohde, *Psyche*, I-II, 9 e 10 ed., Tubinga 1925. Dei recentissimi, fra le tante opere, O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, Berlino 1926; M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1925; C. Robert, *Die Griechische Heldensage*, I-III, Berlino 1921-26. Può interessare per l'eclettismo cui accennavamo anche E. Bethe, *Homer*, III, *Die Sage vom Troischen Kriege*, Lipsia 1927. Tra le ricerche italiane si ricordino A. Ferrabino, *Kalypso*, Torino 1914; Carolina Lanzani, *Religione dionisiaca*, Torino 1923; R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna, 1921; V. Macchioro, *Zagreus*, 2 ed., Firenze 1930 e la recensione di G. De Sanctis a P. Foucart, « Le culte des héros chez les Grecs », in *Atene e Roma*, N. S. I, 1920,

eliminato, ma trasferito alla sua vera sede, che è la ricerca specifica intorno a determinati miti. E qui le tendenze opposte, che sembravano pacificate dalle ammissioni reciproche, risorgono più unilaterali di prima perché è, o almeno sembra, impossibile conciliare interpretazioni differenti di un mito solo.

Sono trascorsi senza dubbio i tempi in cui Admeto, che sfugge alla morte per il sacrificio della moglie Alcesti, richiamata poi in vario modo dall'Ade, diventava il Sole, sposo del crepuscolo mattutino e serotino personificato femminilmente (Alcesti), che al calare della notte è costretto ad affondare nell'Ade per tornare a congiungersi con il Sole il mattino dopo [3]. Ma è ben viva l'interpretazione che, spiegando il nome di Admeto come l'« indomito », epiteto dell'Ade in Omero (*Il.* 9, 158), e ritrovando in una glossa di Esichio che Ecate, la divinità infernale, è la « fanciulla di Admeto », conclude ritenendo Admeto il dio dei morti e Alcesti quindi una divinità parimenti infernale [4]. Contro tale esegesi, di recente, Albin Lesky in uno studio acutissimo, che meritatamente ha avuto molto successo [5], ha fatto valere che essa non spiega il sacrificio di Alcesti e perciò non interpreta il mito. Il Lesky ha invece rintracciato presso molti popoli ariani il medesimo motivo novellistico di uno degli sposi che si sacrifica per l'altro, mentre gli stessi genitori rifiutano il sacrificio: con questa sola, eppure storicamente interessantissima, differenza che in Oriente (ad es. in Armenia) è la donna che si sacrifica per l'uomo, mentre in Occidente (Germania) è l'uomo che vuole salvare la sua donna. C'è ancora una canzone popolare tedesca in

65 segg. S'intende che queste indicazioni frammentarie valgono solo da esemplificazione.

3. È l'interpretazione di K. Dissel, *Der Mythos von Admetos und Alkestis, seine Entstehung und seine Darstellung in der bildenden Kunst*, Brandenburg 1882, accolta anche dall'Engelmann in Roscher, *Ausf. Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, s. v. « Alkestis ».

4. K. O. Müller, *Prolegomena* cit., 300 segg. e U. v. Wilamowitz, « Isyllos v. Epidauros », *Phil. Untersuchungen*, IX, Berlino 1886, 75 segg. Sull'argomento anche L. Bloch, «Alkestisstudien», *Neue Jarhb. f. d. Klass. Altert.*, 7, 1901, 23 e 113; P. Roussel, «Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide», *Rev. Belge de Phil.*, 1, 1922, 225 segg.; Johanna Schmitt, « Freiwilliger Opfertod bei Euripides », *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* XVII, 2, 1921.

5. « Alkestis, der Mythus und das Drama », *Sitzungsberichte Wiener Akademie*, 203, 2, 1925. Cfr. la recensione di H. Drexler in *Gnomon* 3, 1927, 442 segg. e M. Pohlenz, *Die Griechische Tragödie*, II, Lipsia 1930, 66-67.

cui la donna, che sta per essere portata via in una barca (originariamente della morte), invoca prima il padre e poi il fratello e, infine, al loro rifiuto, esclama rivolgendosi all'amato:

Ich habe noch einen Liebsten zu Haus
Der lässt mich nicht ertrinken.
O Liebster, verkauf ans Ruder dich
Und rette mein junges Leben doch.

E l'amato accetta:

Ans Ruder wohl verkauf ich mich,
Dein junges Leben rette ich.

Admeto e Alcesti non sarebbero dunque che l'espressione greca di questo umanissimo motivo a cui si sarebbe aggiunto il ritorno di Alcesti alla luce per la tendenza, anche questa umanissima della leggenda, di non lasciare senza premio la virtù: sia poi che, come troviamo dapprima in Platone (*Simposio* 179 c.), gli dei infernali stessi rimandino Alcesti, sia che, come è nella tragedia di Euripide e nella versione più comune, Eracle la strappi all'Ade in modo assai più drammatico e pittoresco. Ma, per quanto la dimostrazione del Lesky sia parsa a molti indubitabile, il Weber è tornato ora alla vecchia tesi, cioè alla natura originariamente infernale di Admeto e di Alcesti. E qui non importa affatto seguire la sua rinnovata dimostrazione, perché quanto essa ha di più solido è ancora ciò che aveva già affermato il primo sostenitore, K. O. Müller. Su un punto solo delle determinazioni del Weber vorrei richiamare l'attenzione, perché esso rispecchia un metodo troppo comune di ragionamento. Per il Weber dunque è evidente che Alcesti è una divinità predorica, essendo celebrata a Sparta, come dice Euripide stesso (vv. 445 segg.), nelle Carnee, che erano feste di un dio Carneo identificato con Apollo e in genere ritenuto predorico. Ma, lasciando da parte le famose questioni del dorico e del predorico, che, dopo quarant'anni dalla dimostrazione del Beloch che una invasione dorica non è mai avvenuta, andrebbero riprese con più cautela, è affatto arbitrario pensare che il culto di Alcesti debba precedere l'identificazione del dio Carneo con Apollo, mentre il mito connette precisamente Alcesti con Apollo, il quale, come si sa, per espiare la colpa di aver ucciso i Ciclopi avrebbe dovuto servire Admeto e avrebbe otte-

nuto che la morte di Admeto stesso fosse sostituita da quella di un'altra persona. Al Weber sarebbe occorso dimostrare che la connessione di Alcesti e di Admeto con Apollo è sorta in seguito alla contiguità in cui essi si sono venuti a trovare nello stesso culto spartano. Ma avrebbe incontrato probabilmente in questo caso difficoltà insormontabili: perché, tra l'altro, la connessione avvenuta in Sparta esigerebbe la localizzazione della leggenda in Sparta stessa e non in Tessaglia. Del resto i sostenitori della teoria accolta dal Weber interpretano in genere la servitù di Apollo come servitù nell'Ade presso l'« indomito » e giungono anche, con il Müller, a supporre che essa costituisca originariamente la pena per l'uccisione non dei Ciclopi, ma del Pitone, divinità infernale. E io non so se il Weber accetti o respinga questa interpretazione, perché egli tace, ma è evidente che in tale ipotesi la servitù non sarebbe un mito eziologico per render ragione della contiguità dei due culti, e invece costituirebbe la causa stessa di tale contiguità.

Ma tutto ciò si voleva dire soltanto per reagire ancora una volta contro l'interpretazione troppo facile dei miti a base di strati sovrapposti. In realtà l'unico elemento offerto dal Weber e dai suoi predecessori di cui non sembra potersi dubitare è l'origine infernale di Admeto, fatta sospettare dalle testimonianze su accennate e in fondo confermata dalla stessa discesa agli inferi di Alcesti. Viceversa resta in siffatti ipotesi inspiegato il sacrificio di Alcesti, come nell'ipotesi opposta del Lesky resta inspiegata l'origine ctonica dei protagonisti. E poiché nessuna delle due spiegazioni è soddisfacente, è inevitabile che, mantenendosi in questo campo, si preferisca unilateralmente or l'una or l'altra delle due interpretazioni e, pur dopo il Lesky, si possa tornare col Weber a una posizione che sembrava dover essere sorpassata, come ora, dopo il Weber, si riaccosti al Lesky il Pohlenz. Il fatto è questo: che se in origine Admeto era una divinità infernale, la discesa di Alcesti agli inferi non era un distacco dal marito, bensì una riunione od unione con lui, da paragonarsi con quella di Proserpina, qualunque significato preciso potesse poi avere. Il tema del sacrificio non poté sorgere che quando Admeto dagli inferi fu trasportato alla terra per il processo assai comune nella mitologia del passaggio da dei a eroi: processo che hanno subito ad esempio Licurgo, il preteso legislatore di Sparta, Neleo, il fondatore di Mileto, e, come mi ostino a credere, Agamennone, adorato ancora in Sparta quale divinità ctonica sotto il nome di

Zeus Agamennone. Trasportato Admeto sulla terra, occorreva spiegare la discesa agli inferi di Alcesti, che rimaneva senza il fondamento delle condizioni del marito. E allora la fantasia popolare accolse a spiegazione il motivo novellistico del sacrificio della moglie per il marito, che, come ha dimostrato il Lesky, ha diffusione panariana. In tutto ciò Apollo non ha che una minima importanza ed è certo elemento secondario, che vale a facilitare con il suo speciale intervento la possibilità del sacrificio: ma le leggende analoghe non sentono affatto il bisogno di questa spiegazione semi-giuridica. E ciò vale tanto nel caso più probabile che Apollo fosse già stato connesso con Admeto, allorché questi era ancora ritenuto divinità infernale, per un mito simile a quello di Eracle e di Teseo agli inferi, quanto nell'altro caso che fosse stato collegato più tardi con Admeto re a spiegare le sue qualità di dio agricolo. Se poi Alcesti dovesse originariamente rimanere agli inferi [6], è questione non del tutto risolvibile, perché non possiamo sapere se la discesa originaria di Alcesti presupponesse, come quella analoga di Proserpina, un ritorno periodico; nel qual caso il ritorno dopo il sacrificio non sarebbe un'aggiunta del motivo novellistico, ma un elemento del mito primitivo. Donde si comprende pure che tra le due forme del ritorno di Alcesti, il semplice rinvio dall'Ade e la lotta di Eracle con Thanatos, la Morte, non sia agevole scegliere l'originaria, come riteneva possibile il Lesky che preferiva la seconda [7]. Nell'ipotesi infatti che il ritorno fosse elemento primitivo e non accompagnato da lotte, come non lo è il ritorno di Proserpina, il semplice rinvio costituirebbe, invece di una semplificazione, la linea semplice più antica.

Nei particolari della saga deve insomma rimanere il dubbio, ma non altrettanto, mi pare, nello svolgimento complessivo della sua storia, la quale rivela il sovrapporsi di un motivo novellistico al mito infernale per spiegarlo, quando il significato originario venne impallidendo. E questo motivo novellistico, trasfigurando la discesa

6. Come riteneva C. Robert, *Thanatos* (XXXIX. Programm zum Winckelmannsfeste, Berlin 1879), 28 segg. solo implicitamente, ed esplicitamente in *Griechische Heldensage*, I, 30 segg. V. per contro, ma in modo non persuasivo, Weber, *op. cit.*, 20.

7. *Op. cit.*, 56 segg. preceduto già dal Robert in *Thanatos*, cit., 30 segg., che erroneamente pensava Platone inventore della variante.

agli inferi di Alcesti, ne ha, evidentemente, assicurato il fascino duraturo.

Ma, dal constatare che i Greci, e non soltanto i Greci, hanno sentito in Alcesti la sposa del motivo novellistico e non (ci mancherebbe altro!) la divinità ctonica, al concludere che dunque Euripide è il poeta di questa favola, intesa come favola, ci corre. Eppure, sotto l'impressione della ricerca del Lesky, tutti i critici più recenti, compreso il Weber, hanno una maggiore o minore tendenza a vedere nell'*Alcesti* euripidea la bella favola. Favola sarebbe l'*Alcesti* di principi e di principesse, con dolori e gioie ai quali il poeta saprebbe guardare con fine comprensione. Così più nettamente di tutti si esprime il Pohlenz nella suggestiva *Griechische Tragödie* da poco apparsa: « Im Märchenlande wohnen nicht Heroen, sondern Menschen, und menschlich, vielfach nur allzu menschlich, geht es in unsrem Stücke zu, auch wenn die Personen, wie sich's in Märchen gehört, Prinzen und Prinzessinnen sind » [8]. Ma già il Pohlenz stesso, come si vede dalle sue parole, riconosceva che in fondo la favola è troppo umana, sicché veramente non si saprebbe dire dove questo mondo di favola si distingua dal mondo della realtà; perché Euripide non si lascia attrarre dall'elemento fiabesco della novella, ma dal suo substrato umano. C'è sì un momento in cui il poeta sembra immergersi nel mondo favoloso: quando immagina che altri così lo intenda e lo gusti: « Te — dice rivolgendosi ad Alcesti — i servi delle Muse canteranno spesso sulla lira montana a sette corde e celebreranno con inni senza lira: in Sparta, quando il giro delle stagioni riconduce il mese Carneo, mentre la luna per tutta la notte sovrasta nel cielo, e nella fulgida, felice Atene. Tale canto di inni, morendo, tu lasciasti agli aedi » (vv. 445 segg.). Ma i versi felicissimi, tra i pochi belli del coro, vanno sottolineati non perché rappresentino lo stato d'animo con cui Euripide rivive il mito, bensì perché segnano la contemplazione malinconica di quei canti in cui la favola di Alcesti riviveva. Euripide può ascoltare i canti che nella notte ridicono la storia di Alcesti, ma non può ricrearli in se stesso. Nel vagheggiamento è il segno che egli si allontana da loro e dalla favola. La suggestione del mondo mitico dura finché il poeta non lo

8. *Op. cit.*, I, 255.

investe con il suo spirito, ché allora sparisce la levità di sogno propria della favola e resta l'umanità schietta dei personaggi mitici. E qui è appunto il problema capitale per comprendere Euripide: la determinazione, tragedia per tragedia, di questa cangiante umanità, molto più difficile ad afferrare di quanto non lascino credere le solite analisi.

Alcesti, devota al marito fino a sostituirglisi volontariamente nell'affrontare la morte, ha una purezza che tanti secoli di civiltà cristiana non sembrano poter superare. Quando giunge per lei l'ultima ora, ella, davanti al focolare della casa, santuario domestico, prega: « Signora, poiché io vado sotto terra, piegando le ginocchia innanzi a te per l'ultima volta, chiedo che tu vegli sui miei figli orfani e all'uno tu dia una moglie che gli sia cara e all'altra un nobile sposo, né come è morta la madre, muoiano i figli prima del tempo, ma felici godano l'intera vita sulla terra dei loro padri » (vv. 163 segg.). Se un momento questa tristezza profonda e pacata viene meno, solo l'orrore fisico della morte la può scuotere: « Vedo la barca a due remi! La vedo! Caronte, il nocchiero dei morti, la mano su un remo, già mi chiama: Perché indugi? Affrettati! Tu mi fai tardare! » (vv. 251 segg.). Ma è delirio. Quando ritorna in sé, Alcesti è nuovamente la mite donna, che s'avvia, con sconfortata, eppure deliberata rinuncia, alla tomba. Rassegnazione? Ebbene, rompendo l'incanto dei versi, proviamoci a domandare: rassegnazione a che cosa? Perché insomma Alcesti muore?

Non si tratta — è ovvio — di trovare un motivo generico. Nei presupposti logici della tragedia un motivo non può non esserci. Importerebbe invece trovarlo nella stessa azione tragica, riuscire a vedere come Euripide spieghi il sacrificio e come la ragione di questo sacrificio costituisca il carattere stesso di Alcesti. Ma temo sia impresa disperata. Questo motivo non è intanto l'amore per il marito. Quantunque possa sembrare paradossale e ostico a chi dall'argomento della tragedia voglia dedurne lo spirito, Alcesti non manifesta mai un'appassionata dedizione ad Admeto. In tutte le sue ultime parole manca ogni rimpianto di doverlo abbandonare. Questo silenzio mette per contrasto in maggiore evidenza una certa sfiducia che Alcesti ha per Admeto: « Il tempo ti tranquillerà: chi muore è nulla » (v. 381). La moritura sa invece senza dubbio come sia prezioso il suo sacrificio e quale virtù dimostri in chi sia capace di compierlo: « Io, facendoti onore e permettendoti di vedere questa luce

a prezzo della mia anima, muoio, mentre mi era lecito non morire per te, ma prendere fra i Tessali quel marito che io volessi e abitare una casa felice per la signoria regale (vv. 281 segg.) ... Vivete lieti e tu, o mio sposo, puoi vantarti di aver scelto la migliore fra le donne, e voi figli, di essere stati generati dalla migliore delle madri » (vv. 323 segg.). E tuttavia c'è appena bisogno di dire che da questo stato d'animo non potrebbe nascere la poesia della figura di Alcesti, che è tutta nel contrasto fra l'attaccamento alla casa e alle creature e la necessità imminente di doverle abbandonare. Quando Alcesti non riesce a staccarsi dalla sua casa e, dopo averne varcato la soglia, torna ripetutamente indietro; quando saluta tutti i servi « e non vi era nessuno così vile a cui non rivolgesse la parola e ricambiasse il saluto » (vv. 192 segg.); quando ella infine rimpiange di non poter essere accanto alla figlia nel tempo in cui sarà sposa e madre (vv. 312 segg.), solo l'infinita tristezza del distacco pervade i versi di Euripide. L'orgoglio di Alcesti, lungi dal sostenerne l'ardore, ne segue i momenti di pausa, che sono poi anche per il poeta i momenti di pausa dell'ispirazione. Quando Alcesti dallo slancio della commozione passa a riflettere su ciò che sta per compiere, trova che sarebbe stato più ragionevole il sacrifizio del padre o della madre di Admeto: « Eppure chi ti ha generato e chi ti ha messo alla luce ti tradirono, mentre essi erano giunti a tale età che era per loro bello scendere nella tomba, bello salvare il figlio e nobilmente morire. Tu eri solo per loro, e non avevano nessuna speranza di generare altri figli quando tu fossi morto » (vv. 290 segg.). La dedizione estrema calata sul terreno della logica non sa giustificarsi.

Né un amore né un dovere sostengono dunque Alcesti. Possiamo affermare anche più rigorosamente: il suo sacrificio non ha nessun motivo. Quando ella lo cerca (cioè il poeta sente il razionalistico bisogno di cercarlo) rinnega se stessa, deturpando l'incomparabile delicatezza della sua anima. La decisione che porta Alcesti al sacrificio non esiste nella tragedia: non esiste materialmente perché essa comincia dallo stato di fatto che ne consegue; ma più ancora non esiste idealmente, perché il poeta ha concentrato il suo interesse appunto in quello stato di fatto. Euripide artisticamente capisce il tormento di Alcesti, non le ragioni che l'hanno portato a cercarlo. La passione di Alcesti, quel suo procedere decisa verso la morte e quel suo continuo ritorno alle cose care, la passione in sé e per sé, a prescindere dai suoi motivi, nella più completa irrazio-

nalità di impeto misterioso, è quanto Euripide poeta sa vedere [9].

La prima parte della tragedia fino alla morte di Alcesti, vibra solo di questa sofferenza. Admeto e il coro non contano nulla, se non là dove quest'ultimo riesce un momento a dare la sensazione del silenzio che avvolge la casa di Admeto nell'ora in cui Alcesti sta morendo (vv. 78 segg.). Admeto, per il carattere stesso della tragedia, finché Alcesti è viva, è inevitabilmente ombra vana.

Presupposta la decisione del sacrificio come dato materiale su cui non si ritorna più, Admeto non ha nulla da fare, è chiuso fuori della tragedia, a cui potrebbe partecipare solo se in qualunque modo la decisione fosse stata messa in causa ed egli vi potesse apparire con qualche sentimento suo, o pentito o disperato o magari cinicamente soddisfatto. Finché la tragedia è accentrata in Alcesti tutto ciò che è fuori di lei è fuori della tragedia. Soltanto morta Alcesti, la tragedia si sposta. E sembrerebbe la tragedia del ravvedimento di Admeto, che arriva alla consapevolezza del suo egoismo, si riscatta nel dolore e accoglie Alcesti, ritornata alla luce, con piena comprensione del suo sacrificio. Ma così è nelle intenzioni, vale a dire nella prosa del dramma, non nella sua poesia. E basta rileggere la scena finale, quando Eracle conduce ad Admeto una donna velata, senza dirgli che è Alcesti, e quegli rilutta e solo a stento riconosce la moglie: scena che è qualche volta grottesca (cfr. vv. 1118 segg.), sempre enfatica e fredda, con Alcesti, che non parla per tante buone ragioni o religiose o teatrali scoperte dai critici, ma anche per la più semplice ragione che non ha nulla da dire, e con Admeto, che parla sì, ma senza nessuna alta commozione. Admeto è vivo in un solo punto (vv. 629 segg.), quando per la prima volta la morte della persona cara gli sembra orribile, intravvedendo che avrebbe potuto essere evitata con la morte del padre. E se anche — a voler scavare nel subconscio — Admeto nasconde a se stesso la propria bassezza

9. E. Howald nella recentissima *Griechische Tragödie*, Monaco e Berlino 1930, 134 era sulla buona strada quando osservava: « Die zugrunde liegende Tatsache, das « Märchenmotiv » (Lesky) vom Tod, demgegenüber ein Mensch durch einen Ersatzmann vertreten werden kann, die muss einfach hingenommen werden, ohne nähere Ueberlegung, ohne Kritik ». Ma ne traeva la conseguenza che dunque è assurdo parlare di un egoismo di Admeto, costretto dal motivo novellistico a lasciar morire la moglie! Parole testuali: « Die beiden Helden sind von einer geradezu überirdischen Vollkommenheit, sie sind beide absolut gut. Es ist ein unsinniges Unterfangen, am Admet Schwäche, Egoismus und Feigheit zu suchen ».

rinfacciando al padre di non esser morto per lui, la scena, presa per quel che è, sta nell'urto violento di due istinti brutali e irrefrenati: del figlio che avrebbe voluto la morte del padre e del padre che a sua volta aggredisce il figlio, smascherandone l'egoismo, ma senza intenti morali, solo per difendere il suo diritto di vivere. In confronto paiono venire di lontananza le due voci che agli estremi della stessa scena ne fanno rilevare il tono altissimo ed esasperato: quella piangente del bimbo, che invoca con puro cuore la madre (« odi, odi, o madre, ti supplico: io, madre . . . ti chiamo, io il tuo bimbo curvato sulle tue labbra » vv. 339 segg.) e quella spensierata di Eracle ospite ignaro (« . . . essendo mortali bisogna pensare a cose mortali . . . » vv. 779 segg.). Quanto di Admeto è artisticamente concepito è in questo profondo moto passionale visto nella sua immediata espressione e perciò non inserito che esteriormente nella linea di una esperienza, che possa continuarsi e rinnovarsi. Come Alcesti è tutta in quel suo dover morire e rimpiangere la vita, Admeto è tutto in questo suo dolore che si trasfonde in ira. Il dramma di entrambi non ha bisogno di conclusione, perché si risolve in ciò che essi dicono sfogando il loro tormento. O meglio, solo badando all'arte, non c'è dramma, bensì rappresentazione di due distinti momenti passionali, che non hanno se non una relazione estrinseca fra di loro.

C'è dunque un evidente contrasto fra la struttura e la poesia dell'*Alcesti*. L'una è nel complesso fortemente morale con la virtù di Alcesti e il pentimento di Admeto; l'altra non accentua che i momenti di più intensa passionalità. Ciò equivale a dire che per Euripide, nell'*Alcesti*, altro è il significato della ricostruzione complessiva del mito e altro è la sua poeticità. La ricostruzione complessiva soddisfa un bisogno sentimentale, esprime un momento di serena e ottimistica visione delle cose umane, che si rispecchia nella storia a lieto fine di Alcesti, il cui sacrificio è ricompensato, e di Admeto, che si libera dal suo egoismo. Euripide non crede naturalmente alla realtà del mito, ma gli dà tuttavia una realtà, direi, simbolica, che al di sopra dei fatti contingenti raffigura un lato eterno della umana vicenda. Ma il poeta non si appaga di questa lieta, sia pure momentanea, visione e ne rimane quindi alla superficie, accettandola, non rivivendola, e smarrendosi quando vuole scendere alla comprensione dei « fatti » che pure lo attraggono. Egli sente la bel-

lezza altrove, negli spasimi delle anime appassionate. Il contrasto fra struttura (intesa nel senso ora chiarito) e poesia che nessun ragionamento aprioristico può confutare [10] è tanto più notevole in questa tragedia, prima fra quelle di Euripide a noi pervenute (del 438 a. C.), in quanto si perpetua, pur rinnovandosi e trasformandosi, nelle opere posteriori. Del contrasto anzi l'*Alcesti* rappresenta una delle forme più semplici in cui alla interpretazione candidamente morale della favola ricevuta da Frinico si sovrappone il bisogno di scendere a fondo nella passione solo perché passione. Ed è ciò che impedisce una perfetta compostezza e un pieno equilibrio nell'*Alcesti*, nella quale pure la mente di Euripide si rivela così ottimistica come non la ritroveremo più mai nelle opere posteriori, a cominciare dalla *Medea* rappresentata alla vigilia della guerra del Peloponneso. Perché chi scrive, quando analizzava il *Ciclope*, anch'esso, almeno è probabile, dramma giovanile, e affermava che la poesia euripidea consiste « nella fuga da questo mondo, nello slancio della passione, nell'ebbrezza che fa dimenticare gli aspetti rigidi della realtà » [11], si guardava bene, come è ovvio, dal negare che la personalità di Euripide si fosse svolta ed arricchita nel periodo della guerra peloponnesiaca, come già il Murray e poi parzialmente il Ferrabino e ora infine il Pohlenz hanno cercato di dimostrare con idea giusta nel fondo, sebbene molto discutibile in certe applicazioni particolari [12]. Ma il punto fondamentale era ed è il vedere come l'arte di Euripide risolva questa esperienza di meditazione e di dolore e se il tormento che tutti riconoscono nella sua poesia consista nel contemplare la realtà o nel sentire il bisogno di sfuggirla. Il problema implica sempre una rigorosa discriminazione tra ciò che è brutto e ciò che è bello nelle tragedie di Euripide, tra ciò che è la sua realtà — di idee e di fatti — e ciò che è il mondo della sua fantasia, che può accogliere e trasfigurare questa realtà, ma può anche negarla. E se, accettando questa

10. Come ritiene Piero Treves in *La Nuova Italia* I, 1930, 471, dove si parla « di un giovine filologo nostro... il quale minaccia di applicare ad Euripide la distinzione crociana ». Non esageriamo!

11. « Rileggendo il Ciclope », *Atene e Roma*, N. S. 10, 1929, 158.

12. G. Murray, *Euripides and his Age*, 7 ed., Londra 1927; A. Ferrabino, *L'Impero Atheniese*, Torino 1927; Pohlenz, *Griechische Tragödie*, citata. Credo inutile ricordare le molte dissertazioni sul carattere di Admeto o di Alcesti, che, quando pure sono fini, non escono fuori della descrittiva psicologica.

seconda alternativa, si cercava di intendere la poesia di Euripide come sforzo di oltrepassare la « realtà » del mito, cioè l'interpretazione accolta dal poeta stesso, abbandonandosi all'impeto della passione, si dava una definizione che può essere giusta o sbagliata, ma che certo non può valere per ogni poeta e quindi per nessuno, come sembra pensare un critico: « evidentemente, ogni poeta, per attuare il suo sogno d'arte deve superare, od infrangere, la contingente realtà » [13]. Il che sarebbe come dire in altro caso che tra un verista ed un arcadico non c'è differenza di atteggiamento spirituale. Quando si bada soltanto allo schema di una tragedia euripidea, al suo contenuto scheletrico, sfugge inevitabilmente la complessità del rapporto fra l'impostazione concettuale e l'arte di ogni dramma e si finisce con l'attribuire agli schemi stessi una astratta poeticità: che è il difetto non solo del critico ora ricordato, ma di molta parte della critica euripidea.

Si sono scritti e si continueranno a scrivere su Euripide libri che cercano di ridurre a un corpo solo le opinioni filosofiche e religiose tentando di estrarre dalle tragedie un « fac-simile » di un sistema: si sono già scritti, ed è prevedibile che si scriveranno sempre di più, altri libri, in cui il pensiero di Euripide è studiato nel suo sviluppo, tragedia per tragedia. C'è senza dubbio progresso dal primo tipo al secondo, ma ormai lo studio della *Entwicklungsgeschichte* si fonda su premesse così ovvie e generalmente accettate che non si può vedere un gran merito nel sostituire al « pensiero » di Euripide la « storia del suo pensiero ». È venuto invece il momento di riesaminare con attenzione se l'arte di Euripide abbia veramente per oggetto il suo pensiero, dia forma di immagine alle sue concezioni, esprima insomma la commozione del poeta davanti al mondo del suo pensiero. Euripide *the rationalist*, Euripide *Dichter der griechischen Aufklärung* sono vecchie e quasi consacrate formule, che avranno sempre — come è evidente — la loro parte di vero, giacché nessuno penserà mai a negare le strette attinenze di Euripide con i filosofi del suo tempo. Diciamo anzi di più: tali formule potranno anche essere totalmente vere, quando si intenda come un aspetto della stessa crisi del pensiero greco l'irrequietezza di una fantasia,

13. P. Treves, « Interpretazioni dell'arte e del pensiero di Euripide », in *Riv. Filologia Class.* 58, 1930, 307.

che non sa appagarsi della « realtà » che la filosofia le va presentando. Ma troppe volte si è considerato il tormento di Euripide come un puro tormento filosofico. Conviene domandarsi se questo tormento non abbia radice nell'impossibilità della fantasia di adeguarsi al pensiero. Dall'*Alcesti* alle *Baccanti*, la linea del pensiero di Euripide è lunga e non retta, spesso imprecisa. Ma quante volte l'insoddisfazione di una bellezza non raggiunta ha impedito al pensiero di Euripide di trovare pace [14]?

14. [Basti qui ricordare l'edizione dell'*Alcestis* di A. M. Dale, Oxford 1954 e il saggio di K. v. Fritz in *Antike und moderne Tragödie*, Berlin 1962, nonchè W. Kullmann, *Antike und Abendland* 13, 1967, 127-149].

V

TRADIZIONE E INVENZIONE IN CTESIA *

Dopo la serrata trattazione che intorno a Ctesia ha dato Felix Jacoby nella *Realencyclopädie* di Pauly-Wissowa *s. v.*, non si può più presupporre senz'altro che lo storico di Cnido riproduca con fedeltà tradizioni a lui anteriori, fossero poi vere o false [1]. Ciò che affiorava nel dubbio di qualche studioso è ormai diventato nel Jacoby salda e sistematica affermazione: Ctesia non raccoglie, inventa i suoi racconti, solo valendosi di motivi e di « dati » disorganici raccolti da ogni parte e specialmente da Erodoto. Il problema capitale non è dunque più se le tradizioni di Ctesia siano vere o false, ma se siano effettivamente tradizioni. Ogni valutazione storiografica deve partire da questo problema, da cui solo può essere chiarito l'altro, sulla stima che di Erodoto aveva l'autore dei Περσικά. Lo chiamava ψεύστην e λογοποιόν e assicurava per contro di aver visto le cose con i propri occhi o di averle udite dai Persiani (29, 1). Sembrerebbe una rigida affermazione di « metodo scientifico » da paragonare con quella di Tucidide e da mettere insieme con questa nel tracciare le linee della reazione alla storiografia erodotea, reazione che fu uno dei momenti più fecondi del pensiero antico: ma andrà invece giudicata, se la tesi del Jacoby si verrà confermando, la più grave riprova del suo spudorato modo di inventare, che, per presentare la novella come verità, deve necessariamente prendere il tono sicuro e sprezzante di chi ha la verità e la oppone alla menzogna altrui. Ma già il Jacoby stesso riconosceva che Ctesia non può essere ridotto a un tipico rappresentante della novellistica ionica; ed è sua la giustissima osservazione che Ctesia, a differenza di Erodoto, è giunto a scindere la descrizione geografica dalla narrazione storica, separando ad esempio un libro Περὶ τῶν κατὰ τὴν ᾿Ασίαν φόρων (Athen. II, 67 *a*; X, 442 *b*) dai Περσικά, mentre Erodoto, come è

* [*Atene e Roma*, N. S. 12, fasc. 1, 1931, pp. 15-44].

1. XI, 2, col. 2032 segg.

ben noto, incorpora nella sua storia la lista delle satrapie persiane [2]. Ed ancora il Jacoby stesso ha osservato con finezza che egli « non voleva mettersi in concorrenza con i novellatori ionici ma con Erodoto ed Ellanico » [3]. Storico dunque, con un suo metodo storico, voleva essere Ctesia; e dovremo proprio credere che tale sua pretesa fosse soltanto un abito per nascondere il falsificatore? Un interesse scientifico si ritrovava indubbiamente nella sua altra opera di descrizione della terra in tre libri, si chiamasse Περίοδος (Schol. Apol. Rhod. II, 1015) o Περιήγησις (Steph. Byz. *s. v.* Κοσύτη) o Περίπλους (id. *s. v.* Σίγυννος e Harpoc. *s. v.* Σκιάποδες). Anche *a priori* non par quindi possibile ridurre Ctesia a un mentitore che sa di mentire e che trova più conveniente far passare le sue favole come opere di storia che come opere di fantasia. Il Jacoby — ripetiamo — ha avuto la sensazione di tutto ciò ed ha anche affermato che i Περσικά sono « una formazione ibrida, una delle molte forme intermedie del tempo in cui i generi della narrazione prosastica cominciavano a sorgere e lentamente conquistavano i loro limiti, si sforzavano di raggiungere la loro φύσις » [4]. Ma egli ha sostituito l'astratta storia del genere alla concreta storia della coscienza di Ctesia e ha visto come una specie di inconveniente inevitabile nello sviluppo dei generi letterari, ciò che è effettivamente la reazione della mentalità di Ctesia alla tradizione letteraria, che lo precede. Noi considereremo dunque la storia del genere in funzione della personalità di Ctesia, che ha contribuito a darle un determinato indirizzo e a farle raggiungere una φύσις che altrimenti sarebbe stata diversa; e in conseguenza di ciò porremo nettamente la domanda: se Ctesia voleva essere un falsificatore o uno storico e, dato che volesse essere uno storico, quale metodo effettivamente seguiva e quale esigenza il suo metodo rappresentava nel momento del pensiero greco in cui egli scriveva la sua opera. La base di tutto ciò sta nel vedere se le sue narrazioni hanno fondamento nella tradizione che lo precede: compito tanto più difficile in quanto, se questa tradizione esisteva, essa non era di solito greca, ma orientale in genere e in specie persiana. Le nostre scarse conoscenze in proposito rendono assai proclivi a dedurre dalla ignoranza nostra l'inesistenza di queste tradizioni; e

2. III, 89 segg.
3. *Op. cit.*, col. 2063.
4. *Op. cit.*, col. 2063.

il pericolo è naturalmente assai più grave per chi, come il sottoscritto, non sia un orientalista. Oltre al rischio di ignorare tradizioni esistenti, il non orientalista ha quello di non essere familiare con lo spirito e le forme caratteristiche delle leggende orientali, mentre questa familiarità potrebbe sostituire la conoscenza delle tradizioni specifiche, indicando ciò che può essere prodotto della mentalità, nonostante tutto, greca di Ctesia e ciò che invece deve inevitabilmente essere pervenuto a lui dalla tradizione indigena. Appunto perciò lo studio di Ctesia è tra i più difficili argomenti della storia della storiografia greca. Le ricerche seguenti devono essere considerate solo un tentativo fatto con il convincimento che agli orientalisti forniti di sicure conoscenze del pensiero storiografico greco spetterà in definitiva il risolvere i problemi, che qui si cercano di impostare, scegliendo alcuni esempi tipici.

Semiramide e Nino. — Per intendere la leggenda di Semiramide [5] sarà bene intanto prescindere dalla famosa iscrizione su Paniassi ed Erodoto, secondo cui Paniassi avrebbe cantato, per seguire la integrazione generalmente accettata, ᾿Ασσυρίη[ς ἆθλα] Σεμ[ειρά]μιος [6]. Per quanto l'integrazione sia abbastanza probabile, sarebbe poco prudente fondare dei castelli in aria su una parola sola. A noi bastano i dati certi, quelli che, pure in campo greco, dimostrano la esistenza e la notorietà di una Semiramide storica, regina assira di origine babilonese tra il IX e l'VIII secolo a. C.; e tanto ci bastano questi dati che, per le iscrizioni cuneiformi che riguardano la Sammuramat giustamente identificata con Semiramide, noi possiamo, a ragion veduta, rimandare, evitando di avventurarci in terreno ignoto, ai vari commenti del Lehmann-Haupt. Il quale ha in ogni caso provato che Sammuramat dovette avere una importanza speciale, se, per quanto donna, si trova nominata nei documenti ufficiali, e ha reso inoltre assai verosimile che, sotto la ispirazione sua, l'unificazione intrinseca della Babilonia con l'Assiria, in ispecie per la religione, sia stata attivamente perseguita [7]. Questa Sammu-

5. Si cfr. J. Marquart, « Die Assyriaka des Ktesias », in *Philologus* 6, Suppl. 1891-93, 501 segg.

6. Cfr. F. Hiller v. Gaertringen, « Inschriften aus Rhodos », in *Athen. Mitteil.* 21, 1896, 61-62 e H. Diels, *Wochenschr. f. Klass. Phil.*, 1899, col. 2. [F. Hiller v. Gaertringen, *Hermes* 76, 1941, 220].

7. C. F. Lehmann-Haupt, « Die historische Semiramis und Herodot », in *Klio* 1, 1901, 256 segg.; « Die historische Semiramis und Berossos », *ibid.* 10, 1910, p. 484

ramat è certo la Semiramide di Erodoto, il quale, se ritiene (I, 184) degna di nota questa regina, la pospone tuttavia per importanza ad un'altra, Nitocri (I, 184): Τῆς δὲ Βαβυλῶνος ταύτης πολλοὶ μέν κου καὶ ἄλλοι ἐγένοντο βασιλέες, τῶν ἐν τοῖσι ᾿Ασσυρίοισι λόγοισι μνήμην ποιήσομαι, οἳ τὰ τείχεά τε ἐπεσκόμησαν καὶ τὰ ἱρά, ἐν δὲ δὴ καὶ γυναῖκες δύο. ῾Η μὲν πρότερον ἄρξασα, τῆς ὕστερον γενεῇσι πέντε πρότερον γενομένη, τῇ οὔνομα ἦν Σεμίραμις, αὕτη μὲν ἀπεδέξατο χώματα ἀνὰ τὸ πεδίον ἐόντα ἀξιοθέητα · πρότερον δὲ ἐώθεε ὁ ποταμὸς ἀνὰ τὸ πεδίον πᾶν πελαγίζειν. ῾Η δὲ δὴ δεύτερον γενομένη ταύτης βασίλεια, τῇ οὔνομα ἦν Νίτωκρις, αὕτη δὲ συνετωτέρη γενομένη τῆς πρότερον ἀρξάσης... I caratteri delle due regine costituiscono evidentemente la reduplicazione di uno solo, perché anche Nitocri è descritta, sebbene in modo più diffuso, come operosissima in lavori grandiosi di arginatura: χῶμα δὲ παρέχωσε παρ' ἑκάτερον τοῦ ποταμοῦ τὸ χεῖλος ἄξιον θώματος, μέγαθος καὶ ὕψος ὅσον τι ἐστί (I, 185, 3). Il problema è quindi se Nitocri o Semiramide vada considerata come la protagonista originaria della tradizione. Ma per valutare intorno a ciò non si può prescindere dal noto frammento di Ellanico (178 *a* J.), che mette innanzi una terza concorrente, Atossa: Ταύτην φησὶν ῾Ελλάνικος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ᾿Αριάσπου ὡς ἄρρενα τραφεῖσαν διαδέξασθαι τὴν βασιλείαν. Κρυβοῦσαν δὲ τὴν τῶν γυναίων ἐπίνοιαν, τιάραν πρώτην φορέσαι · πρώτην δὲ καὶ ἀναξυρίδας καὶ τὴν τῶν εὐνούχων ὑπουργίαν εὑρεῖν, καὶ διὰ βίβλων τὰς ἀποκρίσεις ποιεῖσθαι. Πολλὰ δὲ ὑποτάξασα ἔθνη, πολεμικωτάτη καὶ ἀνδρειοτάτη ἐν παντὶ ἔργῳ ἐγένετο. È noto che più tardi questa Atossa fu senz'altro identificata con Semiramide, tanto che Giustino attribuisce a Semiramide i particolari di Ellanico a proposito di Atossa: *Simulat se pro uxore Nini filium, pro femina puerum ... Igitur brachia et crura velamentis, caput tiara tegit* (I, 2, 1-3). E non manca Eusebio (*Can.* 583) di affermare esplicitamente la identificazione: *Assyriorum octavus decimus Belochus ... huius filia Attosa, quae et Semiramis, regnat cum patre annis septem.* Il che si ritrova pure negli *Excerpta Latina Barbari* dove il diciannovesimo sovrano è *Attosai et Semiramis*, con uno sdoppiamento della Semiramide che sta al terzo posto per la evidente preoccupazione di combinare due dati: uno che offriva una semplice Semiramide, l'altro una ῎Ατοσσα ἡ

segg.; *Die historische Semiramis und ihre Zeit*, Tübingen 1910; presso Roscher, *Lex. d. Myth.*, s. v. « Semiramis », IV, col. 678 segg. [Th. Lenschau in *P.-W.*, Suppl. VII, 1940, 1204; W. Baumgartner, *Arch. Orientální*, 18, 1950, 85].

καὶ Σεμίραμις. E già questa confusione che ha potuto avvenire fra gli antichi dimostra come poco importi il termine τὴν Περσῶν βασιλεύσασαν che Ellanico attribuiva ad Atossa (fr. 163 *a*). La tradizione su questa donna-uomo era evidentemente una sola, che con Ellanico è localizzata in Persia (mentre per Erodoto è situata in Assiria) in conformità alla generale caratteristica di Ellanico, che sa pochissime cose assire e quelle poche fa rientrare nei Περσικά.

Visti così i dati della questione non c'è dubbio che Semiramide resta la figura originaria. Nitocri, come è noto, al contrario di Semiramide, è affatto inesistente nella storia. Erodoto conosce un'altra Nitocri regina di Egitto: τῇ δὲ γυναικὶ οὔνομα ἦν, ἥτις ἐβασίλευσε, τό περ τῇ Βαβυλωνίῃ, Νίτωκρις (II, 100, 2). Ora questo fatto di trovare due regine entrambe famose con il medesimo nome, una in Egitto e l'altra in Assiria, non può non provocare sospetto; e viene da domandarsi se Erodoto non abbia per caso accolto una tradizione, che conoscendo confusamente una Nitocri regina famosa « orientale » la scambiava con Semiramide, nota anch'essa soltanto come « regina orientale », e riteneva di conseguenza che Nitocri avesse regnato non in Egitto, ma in Assiria. Ché se non si volesse accogliere questo salto dall'Egitto alla Assiria, certo strano ma forse meno di quanto possa apparire a prima vista, si dovrebbe ammettere che Erodoto abbia inteso come Nitocri qualche nome assiro per un subcosciente ricordo della Nitocri egiziana; e saremmo alla tesi del Lehmann-Haupt che ritiene Nitocri una cattiva interpretazione di *Nebucadnezar*. Ma la difficoltà di uno scambio tra uomo e donna è troppo grave, e poi non spiega ancora come mai questa donna così arbitrariamente formata venga a reduplicare esattamente la personalità di Semiramide [8].

D'altra parte è evidente che non si può pensare a un riavvicinamento di un nome femminile assiro a quello di Nitocri, perché, se sparirebbe la difficoltà esteriore delle due Nitocri, resterebbe la difficoltà intrinseca della reduplicazione di Semiramide, aggravata dal riconoscerla propria della tradizione indigena. Sembra dunque preferibile la nostra ipotesi che la Nitocri assira sia in sostanza la

8. *Klio*, cit., 1, 273 segg. Non si nega che le opere di canalizzazione di Nebucadnezar II, note per documenti cuneiformi, siano state attribuite a Nitocri; ma quando già la personalità di Nitocri era costituita. Da ciò forse il dato Erodoteo che Semiramide visse cinque generazioni prima di Nitocri; cfr. Lehmann-Haupt, *Klio* 1, 269.

Nitocri egiziana [9]. E in ugual modo si può dire che Atossa non è altro che Semiramide conosciuta vagamente come una regina persiana e quindi denominata con il nome più famoso e caratteristico delle regine persiane, il solo forse noto in Grecia, che era stato portato dalla moglie di Dario d'Istaspe e che compare tra l'altro nei *Persiani* di Eschilo.

È quindi constatabile all'infuori di Ctesia, pur prescindendo dalla troppa incerta testimonianza di Paniassi, una specie di fermento della fantasia mitografica intorno alla figura di Semiramide, che, se non porta ancora a costituirne la vera personalità mitica, tuttavia presuppone almeno che Semiramide fosse già uscita dalle linee rigide della realtà. In Ctesia noi troviamo per la prima volta questa personalità mitica costituita. Non c'è dubbio che il racconto di Diodoro II, 4-20 risalga fedelmente a Ctesia, perché Diodoro distingue accuratamente ciò che ricava da Ctesia e ciò che sa da altre fonti: Κτησίας μὲν οὖν ὁ Κνίδιος περὶ Σεμιράμιδος τοιαῦθ' ἱστόρηκεν · 'Αθήναιος δὲ καί τινες τῶν ἄλλων συγγραφέων φασὶν κτλ. (II, 20, 3). Riassumendo il racconto di Diodoro noi siamo presso che certi di ridare le linee della tradizione di Ctesia [10]. Secondo Ctesia dunque, Semiramide era figlia della dea Derceto, che aveva un santuario presso ad Ascalona: la quale Derceto, innamoratasi di un giovane per vendetta di Venere, aveva abbandonato nel deserto il frutto del suo amore. Ma la bimba era stata nutrita da colombe: e un pastore che la raccolse le impose appunto perciò il nome di Semiramide, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τὴν τῶν Σύρων διάλεκτον παρωνομασμένον ἀπὸ τῶν περιστερῶν ἃς ἀπ' ἐκείνων τῶν χρόνων οἱ κατὰ Συρίαν ἅπαντες

9. Che Nitocri non possa essere Nebucadnezar è anche confermato dalla famosa leggenda sulla sua tomba, che sarebbe stata violata da Dario per avidità di denaro (I, 187). Questa leggenda (tentata di spiegare in E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, II, 478 n. 1; C. F. Lehmann, *Berl. Phil. Woch.* 18, 1898, p. 486), mentre si adatta a una personalità ormai divenuta mitica non poteva essere attribuita a Nebucadnezar.

10. Va da sé che qui si allude solo all'effettivo racconto storico: i particolari aggiunti da Diodoro da altre fonti non mancano. Per sua stessa testimonianza, in II, 7 si è valso di Clitarco, che ritorna probabilmente in II, 10 e 11. Si cfr. per tutto ciò P. Krumbholz, « Diodors assyrische Geschichte », in *Rh. Museum* 41, 1886, 321 segg., contro C. Jacoby, « Ktesias u. Diodor », *ibid.* 30, 1875, 555 segg. Cfr. anche Krumbholz, « Wiederholungen bei Diodor », *ibid.* 44, 1889, 291 segg. e « Zu den Assyriaka des Ktesias », *ibid.* 50, 1895, 205 segg. ; 52, 1897, 237 segg.

διετέλεσαν ὡς θεὰς τιμῶντες (II, 4, 6). Sposata da Onne, uno dei grandi del regno assiro, e chiamata da lui presso di sé, quando al seguito del re Nino combatteva contro i Battriani, Semiramide stupisce il re prima per le sue arti militari e poi per la sua bellezza. Sicché Nino pretende che Onne gli ceda la moglie, e il disgraziato finisce con l'uccidersi. Moglie di Nino ed erede, dopo la morte del marito, Semiramide attende a opere grandiose, tra cui la fondazione di Babilonia. Percorre poi tutto il suo impero, fino all'Egitto e agli Etiopi e dall'oracolo di Memnone si sente dire che sparirà da in mezzo agli uomini e sarà venerata con onori immortali, quando il figlio Ninia tramerà contro di lei. E infatti, dopo una sfortunata spedizione contro l'India, quando ella si accorge che il figlio effettivamente congiura contro di lei, si allontana dal cospetto degli uomini. Diodoro conclude: Ἔνιοι δὲ μυθολογοῦντές φασιν αὐτὴν γενέσθαι περιστεράν, καὶ πολλῶν ὀρνέων εἰς τὴν οἰκίαν καταπετασθέντων μετ' ἐκείνων ἐκπετασθῆναι· διὸ καὶ τοὺς Ἀσσυρίους τὴν περιστερὰν τιμᾶν ὡς θεόν ἀποθανατίζοντας τὴν Σεμίραμιν (II, 20, 2).

Tradizione di una leggenda o invenzione di Ctesia questo racconto? Alcune constatazioni possono metterci sulla buona strada. Il racconto ha stretti legami con il culto di Derceto, cioè in sostanza dell'Astarte adorata nel celebre santuario di Ascalona; legami che Ctesia non aveva nessun motivo di immaginare. Tali legami presuppongono inoltre e più ancora la etimologia popolare di Sammuramat dalla parola assira *summatu* [11], colomba, che spiega come Semiramide abbia potuto essere messa in relazione specifica con Astarte, a cui le colombe erano sacre. Entrambe queste peculiarità della leggenda non si possono attribuire a Ctesia, la prima perché troppo intimamente connessa con un determinato santuario e con determinate saghe, la seconda perché sorpassa i limiti più ampi della verosimiglianza che Ctesia non solo etimologizzasse in assiro, ma creasse *ex novo* una leggenda su tale fondamento. Tanto più appare evidente l'affermazione, quando si esamini da vicino la parte che le colombe hanno nel mito. Esse entrano duplicemente: in primo luogo nel fatto che Semiramide era stata nutrita da colombe e *perciò* le era stato dato un nome alludente a quelle; in secondo luogo nella trasformazione di Semiramide medesima in colomba. Due sono dun-

11. Cfr. Lehmann-Haupt, in Roscher, *Lex.*, IV, col. 694.

que le spiegazioni, e anche molto diverse, perché la prima, pur nell'apparente meraviglioso, è razionalistica, e prescinde da ogni contenuto religioso, mentre la seconda sta in correlazione con il carattere sacro delle colombe. La prima insomma spiega perché Semiramide abbia un nome che significa colomba, mentre la seconda spiega perché le colombe siano sacre. Ora, la seconda tradizione si connette evidentemente con l'altra spiegazione data da Ctesia (*ap.* Diodoro II, 4), che i Siri si astengono dal nutrirsi di pesci e anzi li venerano come divinità, perché Derceto si era buttata in un lago ed era stata trasformata in pesce: come Derceto era stata trasformata in pesce, così sua figlia è trasformata in colomba.

Questa duplicità di spiegazione è la prova migliore che Ctesia non ha inventato, perché, se così avesse fatto, non avrebbe dato che una spiegazione sola, costruendo intorno a questa il racconto. La duplicità suppone contaminazione: e cioè da una parte un mito che spieghi perché Semiramide prese il nome delle colombe (nutrizione per opera delle medesime), dall'altra un mito, che, presupposta l'identità di Semiramide con colomba, se ne valga per spiegare la santità delle colombe medesime (trasformazione in colomba). Il valore e l'origine dei due miti è molto differente, sicché per chiarirli conviene partire da alcuni punti fissi ormai raggiunti per il secondo. È stato riconosciuto [12] da tempo che questi miti di Derceto e di Semiramide trasformate rispettivamente in pesce e in colomba servono a spiegare l'astinenza dei Siri da questi cibi, e si è anche notato che una tradizione assai simile, che comprova la priorità di tali tradizioni rispetto a Ctesia, era in Xanto Lidio, come si può riconoscere dal fr. 11 M. Ἡ δέ γε Ἀτεργάτις, ὥσπερ Ξάνθος λέγει ὁ Λυδός, ὑπὸ Μόψου τοῦ Λυδοῦ ἁλοῦσα, κατεποντίσθη μετὰ Ἰχθύος τοῦ υἱοῦ ἐν τῇ περὶ Ἀσκάλωνα λίμνῃ διὰ τὴν ὕβριν, καὶ ὑπὸ τῶν ἰχθύων κατεβρώθη (= fr. 17 J.).

Il passo è interessantissimo sotto tutti gli aspetti, e non solo perché la favola è localizzata in Ascalona come presso Ctesia, ma perché, chiamando il figlio di Atergate (Astarte) Ἰχθύς, si presuppone il nome che gli dovrebbe derivare dalla sua avventura marina, come appunto nella trasformazione di Semiramide in colomba è

12. Cfr. W. Robertson Smith, « Ctesias and the Semiramis Legend », in *Engl. Historical Review* 2, 1887, 303 segg., alle cui conclusioni del resto non mi posso che in minima parte accordare; F. Cumont, in *P.-W.*, IV, col. 2241.

presupposto il suo étimo. Si erano dunque formate delle leggende non molto discrepanti fra di loro, che tendevano a spiegare queste peculiarità dei Siri, in relazione soprattutto con il santuario celebre di Ascalona: queste tradizioni, come testimonia lo stesso Xanto, dovevano avere il loro centro di irradiazione in Asia Minore forse anche tra indigeni, ma forse più specialmente tra Greci. Esse presupponevano naturalmente una etimologia di Semiramide. Ma l'etimologia era l'elemento sottinteso, anche se primitivamente Semiramide era stata collegata con Astarte per causa di questa [13]. Ciò che importava era la spiegazione delle abitudini siriache, per la quale occorreva non già che Semiramide avesse il nome di colomba, ma che fosse essa stessa colomba: l'etimologia offriva un vago spunto iniziale, non determinava il punto d'arrivo. Ctesia perciò, accogliendo questa tradizione e venendo pure a sapere o da questa fonte o da altre che Semiramide significava colomba, non trovò di fatto la spiegazione del nome. Egli era troppo fine per non capire che la

13. Per non entrare in una questione di mitologia assiro-babilonese, affatto al di fuori di ogni benché minima competenza di chi scrive, noi vogliamo lasciare indeterminato come avvenne in origine il collegamento tra Semiramide ed Astarte. È ovvio che le possibilità sono parecchie. Può Semiramide, anche a prescindere da ogni etimologia popolare, essere stata collegata in patria con Astarte, e solo in conseguenza di ciò il suo nome può essere stato collegato con « colomba ». In tal caso fuori di patria (cioè, secondo noi, in Asia Minore) sarebbe avvenuta la specifica determinazione di Astarte in Derceto e relativa localizzazione ad Ascalona. Ma può anche essere che il collegamento tra Semiramide ed Astarte sia avvenuto per opera dell'etimologia: ed allora si può benissimo supporre che questa etimologia sia stata fatta da stranieri che conoscevano ad orecchio un po' di assiro. Ci sono poi altre possibilità intermedie, troppo evidenti, perché sia necessario insistervi. Piuttosto è ancora da insistere che si capisce bene tutto questo sforzo di etimologizzare il nome di Semiramide, quando lo si metta in rapporto con il problema, se non altro di curiosità, che le abitudini siriache dovevano provocare, ma non lo si capisce più in Ctesia, che evidentemente dà per risolto tale problema, ma non dimostra affatto di averlo risolto egli stesso. Nessuna deduzione può trarsi per il culto di Semiramide dal noto passo di Luciano (*De dea Syria*, XXXIII): Ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοτέρων ἕστηκε ξόανον ἄλλο χρύσεον οὐδαμὰ τοῖσι ἄλλοισι ξοάνοισι ἴκελον . . . Καλέεται δὲ σημήιον καὶ ὑπ' αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐδέ τι οὔνομα ἴδιον αὐτῷ ἔθεντο, ἀλλ' οὐδὲ γενέσιος αὐτοῦ καὶ εἴδεος λέγουσι · καί μιν οἱ μὲν ἐς Διόνυσον, ἄλλοι δὲ ἐς Δευκαλίωνα, οἱ δὲ ἐς Σεμίραμιν ἄγουσι · καὶ γὰρ δὴ ὦν ἐπὶ τῇ κορυφῇ αὐτοῦ περιστερὴ χρυσέη ἐφέστηκε. Τοὔνεκα δὴ μυθέονται Σεμιράμιος ἔμμεναι τόδε σημήιον. Dove è chiara l'origine tutt'altro che antichissima della congettura.

trasformazione di Semiramide in colomba al momento della morte era un avvenimento troppo tardo per poter spiegare un nome portato durante tutta la vita. Accolse egli allora un'altra tradizione che spiegava il nome con l'opera materna delle colombe o la inventò egli stesso ? Io sarei propenso a questa seconda congettura, perché non vi è nel particolare la traccia di una effettiva tradizione diversa, ma solo il perfezionamento iper-logico di una tradizione già data.

La parte iniziale della tradizione su Semiramide ha dunque origine in un mito eziologico a proposito del culto di Derceto, del quale mito si trova un'altra versione in Xanto Lidio. Si tratta ora di spiegare perché Semiramide sia stata considerata prima regina di Assiria. Qui ci manca il terreno solido dei riferimenti al culto di Derceto che ci ha sorretto nell'analisi della prima parte della leggenda, ed è quindi necessario limitarsi ad un'analisi intrinseca. Ma sembra evidente che la connessione di Semiramide con Astarte e la leggenda susseguente hanno provocato presso stranieri la convinzione che Semiramide era la più antica regina di Assiria in un tempo in cui non si faceva distinzione fra Assiria e Babilonide e in cui Babilonia era la città più famosa. Mentre la connessione di una qualsiasi sovrana con la divinità era abituale presso gli Assiri-babilonesi, essa era una caratteristica, se mai, dei fondatori di dinastie per i Greci. Ed ai Greci dell'Asia Minore noi possiamo dunque ancora una volta pensare per questo elemento che ci appare derivare immediatamente dallo stesso punto di partenza della tradizione. Già il Lehmann-Haupt riteneva che la leggenda di Semiramide prima regina di Assiria fosse di origine straniera, ma egli pensava ai Medi. A noi pare invece che non si possa distaccare questo elemento dal motivo mitico della figlia di Derceto.

Un passo avanti si deve fare ancora per spiegare come Semiramide sia divenuta la fondatrice di Babilonia, ma è passo non difficile. Tale « creazione » della saga dipende infatti senza dubbio dalla connessione stabilita fra Semiramide e Nino, il primo re assiro eponimo di Ninive. Messo in relazione Semiramide con il fondatore di Ninive, per facile parallelismo Semiramide diventava fondatrice dell'altra grande città, Babilonia. Il problema vero non è dunque perché Semiramide sia stata creduta fondatrice di Babilonia e nemmeno perché sia stata considerata moglie di Nino. È troppo ovvio che trasportata Semiramide alle origini dell'impero e messa quindi nello stesso piano di Nino, consideratala figlia di Astarte come Nino era

figlio di Belo, un matrimonio fra i due era la logica spiegazione o forse meglio risoluzione di tale contiguità. Il problema è invece se Ctesia abbia messo per primo in relazione Nino con Semiramide. Occorre a tal proposito ricordare che Nino, conosciuto già da Erodoto (Ἄγρων μὲν γὰρ ὁ Νίνου τοῦ Βήλου I, 7, 2), è puramente una figura mitica creata per spiegare il nome della città. Ed è invenzione di cui non si può dimostrare, ma di cui si intuisce l'origine greca, perché è greca specialmente la preoccupazione di trovare gli eponimi delle città, mentre semitica è piuttosto la preoccupazione di trovare il progenitore della tribù o della stirpe. Tipico è il caso di Καρχήδων, inventato dai Greci, mentre i Fenici non vi pensarono mai: ed accanto vi si possono mettere esempi come quello di Ἰταλός o, ciò che fa più al caso nostro, di Βαβύλων, creazione evidentemente tarda e parallela a Nino (Steph. Byz. *s. v.* Εὐδοκία, Phil. Bybl. fr. 30 J.). È dunque legittimo ritenere che Nino, quale ci compare solo nella tradizione greca, sia appunto una delle solite creazioni eponime dei Greci [14]. Ed è a questo proposito abbastanza significativo che la più antica testimonianza al riguardo, quella già citata di Erodoto, ce lo presenti come un Eraclide, perché Erodoto non ha inventato egli stesso questa genealogia, ma l'ha certo già raccolta: Ἄγρων μὲν γὰρ ὁ Νίνου τοῦ Βήλου τοῦ Ἀλκαίου πρῶτος Ἡρακλειδέων βασιλεὺς ἐγένετο Σαρδίων (I, 7, 2). Ebbene, se Nino è in fondo una creazione di quello stesso ambiente, che ha creato il mito di Semiramide, sembra impossibile che già qui non sia avvenuto il collegamento tra i due, il quale serviva a risolvere il problema analogo a quello per cui era stato creato Nino: la fondazione di Babilonia. Ed è vero che manca per Semiramide l'eponimia, ma è una conseguenza dell'essere preesistente la sua figura, che fu solo accolta nel cerchio della leggenda sulla fondazione delle massime città assiro-babilonesi, mentre Nino era stato creato in funzione di questa leggenda. Ci si trovava insomma di fronte a due figure formate per ragioni indipendenti: Nino e Semiramide; l'uno e l'altra per motivi diversi « primi sovrani ». Era naturale che si cercasse di definire le loro reciproche relazioni e che in conseguenza si attribuisse a Semiramide una qualità affine a quella essenziale di Nino.

14. Ciò è detto soprattutto riguardo alla tesi di M. Duncker, *Gesch. d. Altert.*, 5 ed., II, 17 segg. che Nino sia stato trovato da Ctesia in una saga indo-persiana.

Non si vede dunque perché si debba ritenere con il Jacoby che il «romanzo d'amore» fra Nino e Semiramide sia un'invenzione di Ctesia, quando, come abbiamo cercato di dimostrare, tutti gli elementi della saga, che permettevano e quasi rendevano necessario il loro collegamento, gli preesistevano.

È quindi, almeno a giudizio di chi scrive, da ritenersi assai probabile che lo schema generale della leggenda su Nino e Semiramide sia non già inventato, ma ricevuto da Ctesia. La fantasia di Ctesia non è perciò eliminata. Essa sussiste, almeno a quello che si può intravvedere da Diodoro, nella lussureggiante abbondanza dei particolari, che trasformano la semplice leggenda in vero romanzo di avventure: ricchezza descrittiva e immaginativa, davanti a cui ogni cautela viene meno. Quanto Ctesia abbia inventato nei particolari, noi non possiamo naturalmente dire, perché non bastano al proposito le induzioni; ma l'impressione complessiva è che abbia inventato molto. Certo per alcuni episodi si rimane in dubbio: tipica la spedizione infelice di Semiramide in India, che sembra voler spiegare simbolicamente la stessa inaccessibilità della regione e il fatto che sia rimasta sempre fuori dell'impero persiano. Non è quindi puro elemento romanzesco, e perciò rimane il dubbio che Ctesia abbia già ritrovato accenni a questa spedizione nella tradizione a cui attingeva. Ha invece ragione il Jacoby [15] di ritenere che Nino è «ein Abklatsch des herodoteischen Sesostris» (II, 102 segg.) e di ricercare tutti i tratti di Nino che hanno il loro spunto in accenni erodotei. E se è illegittima la conseguenza che Nino sia perciò una reduplicazione di Sesostri, mentre, come abbiamo già dovuto insistere, egli deve a un motivo specifico la sua esistenza, resta tuttavia preziosa la dimostrazione del Jacoby, che ci fa penetrare nel vivo del procedimento fantastico di Ctesia. Il quale non inventa di sana pianta, appunto perché è storico, e tale vuole essere: ma procede ora per combinazione ora per analogia, assimilando i suoi personaggi ad altri di sua conoscenza e quindi attribuendo loro liberamente aspetti di altre individualità storiche o mitiche. Ctesia ha bisogno di concretezza e abbondanza di notizie: vuol ricostruire sino ai minimi particolari. Perciò egli procede con un metodo arbitrario di contaminazione, che si potrà chiamare anche soltanto arbitrio, a patto

15. *Op. cit.*, col. 2051.

non si dimentichi che l'arbitrio può essere un metodo storico. Di ciò avremo ancora occasione di persuaderci esaminando brevemente alcune altre narrazioni ctesiane e prima quella sulle origini di Ciro.

LE ORIGINI DI CIRO. — Sono note le discrepanze in proposito fra Erodoto (I, 107 segg.) e Ctesia (*ap.* Nic. Damasc., fr. 66 M. = 66 J., dove sono svolti gli scheletrici accenni del riassunto di Fozio 29, 2). La questione merita di essere ripresa non per la « verità storica » che ci si illudeva di trarre da Ctesia oppure da Erodoto; ma per la formazione stessa delle tradizioni. La effettiva origine di Ciro si può dedurre ed è stata dedotta da documenti persiani; e in ogni caso è ben evidente che non si può ricavar nulla dai racconti ugualmente romanzeschi dei due storici greci. Per Erodoto — come è notissimo — Ciro era figlio di Mandane (figlia di Astiage re di Media) che dal padre era stata sposata a un privato persiano, Cambise, perché un sogno l'aveva avvertito che il figlio da lei nato avrebbe dominato su tutta l'Asia. Un altro sogno ammonì Astiage di far sopprimere Ciro appena nato, ma Arpago, a cui tale incarico era stato affidato, invece di ucciderlo egli stesso, lo affidò a un pastore di nome Mitradate, che per incitamento della moglie lo conservò in vita. Ma Astiage venne in modo alquanto artificioso a sapere che Ciro era vivo, e si vendicò atrocemente di Arpago, uccidendogli il figlio e dandolo in pasto al padre. Il quale riescì infine a persuadere Ciro a ribellarsi contro il nonno e, attraverso complicate vicende, a dare origine all'impero persiano.

Per Ctesia, Ciro non è figlio di Mandane, bensì di un ladro appartenente alla stirpe dei Mardi, Atradate. Condotto alla corte di Astiage e addetto ai più umili servigi, acquista a poco a poco il favore dei maggiori cortigiani e poi del re stesso, sino a poter nominare suo padre satrapo di Persia. Un sogno di sua madre, assai simile a quello di Astiage in Erodoto, lo ammonisce sul suo destino. Comincia allora per Ciro una vita nuova di congiure, che lo porterà a spodestare Astiage e a sposarne la figlia Amiti, che egli aveva venerata fin'allora come madre. Ad Astiage è concessa la signoria dei Barcani [16].

16. È stata trovata una contraddizione fra gli *excerpta* di Fozio che implicitamente fanno Astiage sovrano dei Barcani (ἐνέγκαι ἀπὸ Βαρκανίων 'Αστυΐγαν XXIX, 5) e Tzetze, che l'afferma esplicitamente (τὸν Ἀστιάγη μέν φησι

Tali nelle linee più schematiche i racconti di Erodoto e di Ctesia, contro ai quali sta la tradizione persiana documentata dalla cronaca di Nabonedo e da alcune iscrizioni dello stesso Ciro, che, prima del 548 a. C., chiamano Ciro re di Ansan, poi dal 547 re di Persia e attribuiscono ai suoi antenati, e in ispecie al padre Cambise, il medesimo titolo di re di Ansan [17]. Questa tradizione persiana, appunto perché segue a passo a passo la fortuna ascendente di Ciro, non può essere in alcun modo messa in dubbio, sorretta come è poi dalla intrinseca verosimiglianza; perché è infatti ben naturale che Ciro fosse in sostanza un dinasta abile e fortunato, che riuscì a contrapporsi al regno di Media. Le tradizioni greche vanno dunque commisurate per la loro storicità a queste testimonianze indigene, le quali, se ben si guarda, finiscono con l'essere confermate dalle stesse deformazioni che si ritrovano in quelle. Così tutti vedono che Erodoto sa il nome del padre di Ciro, Cambise, anche se lo ritiene un privato persiano: e meglio ancora conserva questo particolare, tra tante favole per noi irrilevanti, Senofonte, che conosce l'origine regale di Ciro, seppure lo accompagna con un prudente λέγεται (*Cyri inst.* I, 2, 1) suggeritogli forse da Erodoto o da Ctesia. E là

[sc. Κτησίας] καταβληθέντα Κύρῳ τῶν Βαρκανίων ἄρχοντα γενέσθαι παρὰ τούτου, *Chil.* I, 1, 82) da una parte, e Nic. Damasceno dall'altra che dice πρῶτος δ' Ὑρκανῶν ἄρχων Ἀρτασύρας (fr. 66 M. = 66, 46 J.) per la speciosa ragione che etimologicamente Ircani e Barcani sono una cosa sola, l'una essendo parola elamitica, l'altra persiana indicante un medesimo popolo (F. H. Weissbach, in *P.-W.*, Suppl. IV, s. v. « Kyros », col. 1137); ma è evidente che Ctesia li distingueva, sia pure commettendo un errore, come li distingueva Stefano Bizantino, che potrebbe risalire precisamente a Ctesia: Βαρκάνιοι. ἔθνος τοῖς Ὑρκανοῖς ὅμορον. Su ciò vedi anche oltre nel testo e cfr. Iust. 1, 6, 16 « eum maximae genti Hyrcanorum praeposuit ».

17. Per tutto ciò si veda il citato articolo del Weissbach, in *P.-W.*, dove è messo in giusta luce che il misterioso termine Ansan, che non appare nella tradizione greca, non può essere identificato con la Persia. Si vedano pure i documenti persiani presentati tradotti dal Weissbach. Qui ricordo solo il brano fondamentale della *Cronaca* di Nabonedo nella trad. di Sidney Smith, *Babylonian Historical Texts*, London 1924, p. 115: « . . . and marched against Cyrus King of Anshan to (conquer him) and . . . Ishtumegu's [*Astiage*] army mutinied and he was captured, and they gave him up to Cyrus. In Agamtanu Cyrus [*nella trad. Cyprus*] carried off the silver, gold, chattels and possessions . . . of the land of Agamtanu, and took them to Anshan ». Cfr. Bayer, « Kyrossage », in *Berichte Wiener Akad.*, 100, 1882, 495 segg. Su Ciro si veda pure tra l'altro J. v. Prásek, *Geschichte der Meder u. Perser*, Gotha 1906, I, 195 segg. e *Kyros der Grosse*, Leipzig 1912.

dove, a questo proposito, la tradizione persiana né conferma né contraddice, è necessario lasciare il dubbio. Per esempio, la tradizione di una parentela tra Ciro e Astiage, sia nella forma che Ciro fosse figlio di una figlia di Astiage, sia nell'altra forma che fosse marito di una figlia può aver un fondamento di vero. In sé niente di insolito che Astiage desse una figlia, se non a un privato, a un dinasta persiano, come d'altra parte che Ciro volesse rafforzare i suoi legami con la Media, già debellata, per mezzo di un matrimonio: da Alessandro a Napoleone gli esempi affini non mancherebbero. Ma, avendosi da fare con particolari isolati di una tradizione sostanzialmente leggendaria, il meno che importa è la loro eventuale storicità, che può aggiunger poco alla effettiva storia di Ciro: o, per meglio dire, la loro storicità potrà essere controllata, quando la storia di Ciro sia già stata fatta nel suo complesso e si debba soltanto più vedere se quei particolari vi si accordano.

Resta invece precipuo, come dicevamo, l'interesse storiografico, che per noi si delimita nel solito problema: tradizione o invenzione in Ctesia? E ancora crediamo di dover rispondere: entrambe. Non c'è dubbio che il Jacoby [18] ha dimostrato una forte influenza del racconto di Erodoto su Ctesia: tanto per fare solo alcuni esempi, il nome del padre adottivo in Erodoto, Μιτραδάτης ricorda troppo il nome del padre effettivo in Ctesia Ἀτραδάτης ; la figlia di Astiage non è più madre di Ciro, ma è venerata come madre; il sogno della madre in Ctesia è uguale a quello di Astiage in Erodoto; il nome dell'amico Oibare compare nella storia di Dario in Erodoto (III, 85) ecc. Ma di qui a considerare Erodoto « Hauptquelle » ci corre. Erodoto stesso, la « Hauptquelle » in persona, ci sembra offrire un indizio molto importante per la tesi contraria: Ὡς ὦν Περσέων μετεξέτεροι λέγουσι, οἱ μὴ βουλόμενοι σεμνοῦν τὰ περὶ Κῦρον, ἀλλὰ τὸν ἐόντα λέγειν λόγον, κατὰ ταῦτα γράψω, ἐπιστάμενος περὶ Κύρου καὶ τριφασίας ἄλλας λόγων ὁδοὺς φῆναι (I, 95, 1). Erodoto stesso dunque ricorda di aver conosciute altre narrazioni oltre a quella prescelta, di cui è stato già riconosciuto da un pezzo il carattere medo o almeno filo-medo nel suo sforzo di deprimere il padre di Ciro e di mettere in primo piano la vera o presunta madre, figlia del re di Media. Ora, se queste narrazioni esistevano e noi troviamo una narrazione differente da Erodoto in Ctesia, siamo obbligati a ritenere che questa

18. Art. cit., coll. 2056-57.

narrazione non sia inventata di sana pianta e probabilmente sia una di quelle tradizioni che Erodoto aveva creduto di trascurare. Tale deve essere metodicamente la nostra conclusione: e la conferma è nello stesso valore intrinseco del racconto ctesiano. Il quale nel suo nucleo rappresenta una notissima tradizione orientale, un abituale modo di intendere le grandi fortune politiche. Ciro che da umile servitorello diventa il re di Persia e di Media è fratello del Giuseppe della tradizione biblica o del Sargon della leggenda babilonese, che aveva cominciata la sua carriera da giardiniere. Motivo orientale e forse specialmente semitico, che non ci meraviglia di veder comparire per Ciro: e anzi farebbe meraviglia che nel caso suo non comparisse. Perché con lui di stirpe ignota entrava nella storia un popolo ignoto, ed era quindi naturale che di lui si immaginasse un'umile origine come quella del popolo a cui apparteneva. Non si era mai sentito parlare di re persiani: quando sorse il primo, o almeno il primo notevole, la fantasia colorì inevitabilmente questa misteriosa apparizione. E già in ciò è implicito che la tradizione raccolta da Ctesia, se è orientale, non può essere né meda né persiana, cioè non può appartenere ai paesi in cui non si doveva essere ancora perduta la vera nozione della storia di Ciro. Altra era l'origine di Sargon, altra quella di Ciro antica di non ancora due secoli, conservata da documenti comprensibili a tutti e mantenuta dalla stessa tradizione dinastica. Né l'analisi interna può condurre ad altra conclusione, perché se la tradizione non può essere meda, essendo in tutto favorevole a Ciro, non può nemmeno essere persiana, come volle uno studioso italiano [19], che contrappose in modo sistematico Ctesia ed Erodoto, facendo del primo il porta-voce di tradizioni persiane, mentre il secondo lo sarebbe di tradizioni mede. Senza entrare in discussioni sulla generale portata di questa teoria, che già in apparenza si mostra troppo schematica, essa offre una grande difficoltà nel caso particolare: una tradizione persiana non poteva celare che Ciro fosse di stirpe regale. E se pure svisava la verità, avrebbe avvolta la figura di Ciro in quell'alone di magica attesa, che circonda in ogni tradizione nazionale la nascita dell'eroe. Supposto pure che sia una invenzione di Ctesia la professione del padre di Ciro (Ἦν

19. G. Cammelli, « Studio sui ΠΕΡΣΙΚΑ di Ctesia », in *Riv. Indo-Greco-Ital.* 6, 1922, 119 segg.

δὲ ὁ Κῦρος τοῦ ᾽ Ατραδάτου[20] παῖς, ὅστις ἐλῄστευεν ὑπὸ πενίας), resta sempre che nel complesso l'interpretazione della figura di Ciro non è quella di un eroe nazionale, ma rappresenta piuttosto la meraviglia e la curiosità che hanno provato gli stranieri. Se anche Atradate non era un ladro, la tradizione non doveva dir niente di speciale sul conto suo, mentre ognuna di queste tradizioni nazionali non può rimanere indifferente alla provenienza dell'eroe. Lo stesso libro I di Samuele, per esempio, ha cura di dire che il padre di Saul prescelto al trono era « uomo di grande valore » (IX, 1), per quanto l'elezione divina rendesse assai meno necessaria questa notizia che nella saga di Ciro. L'unico particolare che in Ctesia potrebbe suscitare il senso del soprannaturale, benché sia di dubbio gusto, il sogno della madre, è, come abbiamo visto, indiscutibilmente ricopiato da Erodoto. Nulla di fatale, di veramente grande nel continuo ascendere di Ciro, e non solo per il tono della narrazione che è proprio di Ctesia, ma per la intrinseca banalità del modo della sua fortuna. Se quindi non dobbiamo pensare che a una tradizione straniera ed orientalizzante, potremo scegliere fra una tradizione assiro-babilonese, che avrebbe riscontri in altre indigene, oppure in una tradizione dell'Asia minore, che Ctesia ebbe maggiore facilità a raccogliere, forse anche tra Greci.

Ad ogni modo, per noi il punto importante è rilevare che non c'è ragione di credere che Ctesia abbia costruito sul vuoto. La contaminazione con i dati erodotei viene dopo, appunto perché Ctesia non è una mente critica e, come accetta notizie senza fondamento, così non sa liberarsi dalle tradizioni storiche offertegli da altri, anche se le crede false e contrastanti con la sua. L'analisi *radicitus* non è fatta per lui, egli nega, ma pure alcuni elementi gli rimangono impressi ed egli li connette fantasticamente con i suoi nel bisogno per lui massimo di creare il racconto pieno, corpulento. Tanto più che, vivendo nell'Impero persiano, egli doveva sentire ripetere almeno in parte direttamente le notizie vere o false già raccolte da Erodoto, e quindi non poteva trascurarle. L'elemento più caratteristico di tale contaminazione è l'introduzione già accennata di Oibare nelle avventure di Ciro con un « ruolo » che press'a poco corrisponde a quello di Arpago in Erodoto, ma corrisponde pure, nel

20. Accolgo senz'altro nel testo l'ovvia correzione di Τοσατραδάτου. Ctesia chiama sempre altrove ᾽Ατραδάτης il padre di Ciro.

tipo di callido e fido consigliere, a un Oibare ugualmente erodoteo: Δαρείῳ δὲ ἦν ἱπποκόμος ἀνὴρ σοφὸς τῷ οὔνομα ἦν Οἰβάρης (III, 85, 1). È il palafreniere che, riuscendo a far nitrire il cavallo di Dario, fa ascendere questi al trono, precisamente come l'Oibare ctesiano — palafreniere anch'egli — aiuta Ciro a conquistare il regno di Media. Ma può dirsi una voluta falsificazione di Ctesia, che, per discostarsi a ogni costo da Erodoto, avrebbe ricalcato... Erodoto stesso? In fondo, la stessa candida ripetizione del nome, senza il minimo camuffamento, prova che Ctesia ha fatto una confusione piuttosto che una falsificazione. È vero sì che Ctesia prende da Erodoto senza paura dati precisi per riferirli ad altre cose, attribuendo ad esempio a Ninive (*ap*. Diod. II, 3, 2) le dimensioni che Erodoto (I, 178) dava per Babilonia; ma si tratta evidentemente di grossolane e ingenue analogie che si trovano anche in scrittori meno malfamati di Ctesia. Invece, nel caso di Oibare, ci sarebbe l'enormità di attribuire volutamente un nome conosciuto ad una individualità più o meno della propria fantasia, mentre sarebbe bastato inventare un nome nuovo. Ctesia si è dunque probabilmente confuso, ritenendo che Oibare avesse aiutato Ciro e non Dario. In altre parole egli ha identificato con Oibare, rimastogli in modo non preciso nella memoria, l'amico di Ciro. Ma, come è evidente, una deduzione notevole è subito da ricavarsi al proposito, perché, se Ctesia ha attribuito all'amico di Ciro il nome e le qualità del palafreniere di Dario, egli non deve aver inventato questo amico; ché altrimenti ricadremmo nella voluta falsificazione. Ed allora è inevitabile che si salvi qualcosa del racconto ctesiano intorno ai rapporti di Ciro con Oibare, cioè in fondo intorno al movimento rivoluzionario, che portò Ciro al trono. Si salvi — naturalmente — come nucleo leggendario. Il che non fa meraviglia, perché il tradimento di Arpago in Erodoto è certo di origine meda, servendo a salvare l'onore di Astiage; mentre la tradizione ctesiana rappresenta una variante in cui Ciro è aiutato da un amico suo, non da un traditore di Astiage, e perciò può costituire o il nucleo da cui si è svolta la tendenziosa versione meda o la risposta implicita alla medesima versione.

Salvato così un elemento fondamentale della tradizione su Oibare, per il consueto metodo, noi non vogliamo ricercare quanto ci sia di prectesiano nei particolari: importa qui, come nella leggenda di Semiramide, constatare che l'invenzione di Ctesia si sovrappone a un fondo anteriore. Piuttosto converrà indugiarci un momento

sulla figura di Oibare per quel che si riferisce alla morte di Astiage, perché ancora una volta si proveranno non eliminabili gli elementi prectesiani, sia pure soltanto come ragione e spunto di errori e confusioni di non dubbia origine ctesiana. Per Erodoto (I, 130, 3), Astiage muore tranquillamente presso Ciro: Ἀστυάγεα δὲ Κῦρος κακὸν οὐδὲν ἄλλο ποιήσας εἶχε παρ' ἑωυτῷ ἐς ὃ ἐτελεύτησε. In Ctesia, come abbiamo già visto, Astiage è nominato capo dei Barcani. I due racconti di Fozio e di Tzetze concordano poi pienamente: Ἔτι διαλαμβάνει ὡς ἀποστέλλει Κῦρος ἐν Περσίδι Πετησάκαν τὸν εὐνοῦχον, μέγα παρ' αὐτῷ δυνάμενον, ἐνέγκαι ἀπὸ Βαρκανίων Ἀστυΐγαν· ἐπόθει γὰρ αὐτός τε καὶ ἡ θυγάτηρ Ἀμύτις τὸν πατέρα ἰδεῖν. Καὶ ὡς Οἰβάρας βουλεύει Πετησάκᾳ ἐν ἐρήμῳ τόπῳ καταλιπόντα Ἀστυΐγαν λιμῷ καὶ δίψῃ ἀπολέσαι· ὃ καὶ γέγονε. Δι' ἐνυπνίων δὲ τοῦ μιάσματος μηνυθέντος, Πετησάκας, πολλάκις αἰτησαμένης Ἀμύτιος, εἰς τιμωρίαν παρὰ Κύρου ἐκδίδοται. Ἡ δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξορύξασα καὶ τὸ δέρμα παραδείρασα ἀνεσταύρωσεν. Οἰβάρας δὲ δεδιὼς μὴ τὰ ὅμοια πείσεται, καίτοι Κύρου μηδὲν τοιοῦταν ἰσχυριζομένου παραχωρῆσαι, αὐτὸς μὲν ἀποκαρτερήσας δι' ἡμερῶν δέκα ἑαυτὸν ἐξήγαγεν κτλ. (fr. 29, 5; cfr. Tzetze, *Chil.* I, 1, 82 segg.). A prescindere dalla veridicità della tradizione di Erodoto, è evidente che quella di Ctesia è fantastica, tanto più che, come già accennavamo precedentemente, i Barcani si identificano con quegli Ircani a cui Ctesia stesso (*ap.* Nic. Damasc. fr. 66) dava come capo Ἀρτασύρας. Ctesia o la sua fonte (la scelta verrà poi) ha dunque preso per Astiage un nome di capo ircano (potrebbe essere quello stesso di Ἀρτασύρας?), come quello di Ircani non è che una variante di Barcani. Ed ha perciò dovuto immaginare che ad Astiage fosse stata assegnata da Ciro la signoria dei Barcani medesimi.

Più difficile riesce invece a comprendersi la genesi del tradimento di Petesaca. Il punto di partenza è forse il seguente. Si doveva giustificare perché di Astiage come re di Barcania non si sapesse poi più nulla e ci si doveva probabilmente anche mettere d'accordo con una tradizione che indicava la tomba di Astiage in Persia o in Media. D'altra parte l'ulteriore destino del coadiutore di Ciro (Oibare in Ctesia), nemico pertinace di Astiage, rimaneva parimenti oscuro, mentre noi sappiamo quale bisogno abbia la fantasia, specialmente popolare, di non lasciare punti dubbi o lacunosi. Dichiarare un *ignoramus* è fuori assolutamente di tale mentalità. Astiage spariva misteriosamente; l'amico di Ciro pure. Che cosa più naturale di

mettere in relazione la fine dei due e supporre che un'ultima volta quell'amico avesse macchinato contro Astiage? Petesaca in tutto ciò non è che una figura secondaria, tramite inevitabile fra i due avversari. Oibare — diciamo senz'altro — è riuscito a sopprimere Astiage; ma a sua volta teme la punizione di Ciro e perciò si uccide: ecco la spiegazione, che vale per entrambi. Spiegazione, quindi, fantastica, la quale assai probabilmente non è di Ctesia, perché non è invenzione di Ctesia la parola Barcani con cui essa è strettamente legata. Ctesia ha raccolto due tradizioni sugli Ircani: una di queste, identificando un re degli Ircani con Astiage, deve avere dato origine alla leggenda.

La tradizione sulle guerre persiane. — Anche a questo riguardo, il nostro scopo dovrà essere di determinare la genesi in Ctesia o fuori di Ctesia delle scarse notizie sulla guerra persiana, che ci sono giunte in Fozio. Ormai non si fa più questione sul valore complessivo di queste notizie: esse non giovano pressoché nulla alla storia effettiva della guerra. Ciò hanno riconosciuto i maggiori storici che si sono occupati di questa guerra, dal Beloch al Meyer, al Kromayer, al De Sanctis, facendo l'unica cosa che si potesse fare in simile evenienza: prescindendo da ciò che Ctesia racconta. Ciò ha riconosciuto da ultimo, con estrema energia, il Jacoby, la cui breve analisi lascia tuttavia insoddisfatti, al solito, per le conseguenze estreme sul metodo storiografico di Ctesia. Ora appunto questa impossibilità di rigettare senz'altro in massa tutto ciò che Ctesia racconta come fantasia senza costrutto, errore senza giustificazione, spiega che si sia tentato di salvare il racconto di Ctesia in tutto o in parte, quasi a rendersi ragione del perché sia stato scritto. E perciò, se anche noi crediamo che l'errore e la confusione indubitabili in Ctesia, vadano spiegati in quanto errore e confusione, tuttavia pensiamo che sia stato molto utile un tentativo come quello di Carolina Lanzani[21] di salvare la storicità del racconto ctesiano: utile, perché, al di fuori di ogni generica affermazione, ha messo la questione nel vero campo in cui si doveva porre, il confronto minuto con Erodoto, e perchè ha insistito sulla necessità di guardare alle lotte con la Persia non solo con occhi erodotei.

21. «I Persica di Ctesia», in *Riv. di Storia Antica* 5, 1900, 215 segg.

Il primo punto in cui Ctesia contraddice a Erodoto, è anche, come è notissimo, la sua prima notizia sulla guerra persiana: Δᾶτις δὲ ἐπανιῶν ἐκ Πόντου καὶ τοῦ Μηδικοῦ στόλου ἡγούμενος ἐπόρθει νήσους καὶ τὴν ῾Ελλάδα. ᾿Εν Μαραθῶνι δὲ Μιλτιάδης ὑπαντιάζει καὶ νικᾷ τοὺς βαρβάρους, καὶ πίπτει καὶ αὐτὸς Δᾶτις · καὶ οὐδὲ τὸ σῶμα Πέρσαις αἰτησαμένοις ἐδόθη (29, 18 = 13, 22 J.).

Erodoto sa invece che Dati è sopravvissuto alla battaglia (VI, 118): Δᾶτις δὲ πορευόμενος ἅμα τῷ στρατῷ εἰς τὴν ᾿Ασίην κτλ. E non ci può essere dubbio che Erodoto ha ragione, anche per la semplice constatazione *a priori* che in un racconto di una battaglia si immagina, cioè si inventa che il comandante sia rimasto morto, non che sia rimasto vivo: né se è rimasto morto, lo si dimentica. Del resto, è poi il presupposto di tutta l'attività dei Persiani posteriore alla battaglia che Dati fosse vivo e potesse preparare immediatamente l'audace piano di un attacco improvviso ad Atene. È vero che C. Lanzani vorrebbe spiegare questo piano appunto con la morte di Dati, sembrandole anzi inverosimile in altro caso: « L'impossibilità di dar sepoltura al cadavere del loro duce . . . dovette ferire gravemente l'onore dei Persiani . . . Per ciò forse Artaferne risolse di continuare l'offensiva e rapidamente fece vela verso Atene, col proposito di compiere le sue vendette » [22]. Ma, se i Persiani andarono verso Atene con il proposito di far vendetta, ciò poteva avvenire tanto dopo la semplice sconfitta quanto dopo la morte di Dati: ché una sconfitta chiede sempre vendetta, cioè, in parole povere, rivincita. Il punto da spiegare non è perché la flotta persiana sia andata verso Atene, ma perché sia tornata indietro: ciò che evidentemente non si capisce, se non supponendo che i Persiani tentassero una sorpresa e si vedessero prevenuti dal ritorno dell'esercito di Milziade, che è poi la spiegazione del Beloch [23], del Busolt [24] e di chiunque riconosca l'esatta situazione, a cominciare da . . . Erodoto: Οὗτοι μὲν δὴ περιέπλωον Σούνιον, ᾿Αθηναῖοι δέ, ὡς ποδῶν εἶχον, τάχιστα ἐβώθεον ἐς τὸ ἄστυ καὶ ἔφθησάν τε ἀπικόμενοι πρὶν ἢ τοὺς βαρβάρους ἥκειν. Non dunque è da discutere se Dati sia morto o no in battaglia, ma perché Ctesia o alcun altro prima di lui lo abbia fatto morire. E la risposta è semplice, perché chi conosceva confusamente le vicende

22. *Op. cit.*, 230.
23. *Griech. Gesch.*, II, 1^2, pp. 46-47.
24. *Griech. Gesch.*, II, pp. 593-94.

della guerra e non aveva perciò notizia della operosità consecutiva a Maratona di Dati, limitandosi alle informazioni più grossolane sui fatti principali, doveva spiegare la sparizione dalla storia di Dati con la sua morte in battaglia, in conformità poi alla tendenza di tutti i racconti popolari, che immaginano come culmine di un disastro militare la morte del generale. Se poi questa fantasia appartenga in proprio a Ctesia non è naturalmente dimostrabile, ma solo congetturabile in relazione al giudizio che ognuno si è fatto dell'autore. Ma è presumibile che Ctesia, il quale conosceva bene Erodoto e quindi doveva pure ricordare che le vicende di Dati non finivano con Maratona, si sia allontanato dal racconto erodoteo per un qualche motivo, che venisse a giustificare il suo abituale disprezzo per lo storico di Alicarnasso e soddisfacesse al suo desiderio di contrapporgli tradizioni differenti. Perciò è da credere che il suo desiderio di distaccarsi da Erodoto lo abbia portato ad accettare una « voce » di nessun conto, ma non lo abbia già spinto a falsificare la storia [25].

Questa smania di contraddire a Erodoto va anche in tutto il resto della narrazione sulle guerre persiane riconosciuta come uno dei principali moventi per l'allontanarsi da Erodoto, precisamente come la smania di dir del nuovo spinge spesso i filologi moderni a inventare nuove teorie. Ma come in questi filologi non manca mai una parvenza di ragione ad eccitare il loro desiderio di novità, così non manca nel vecchio Ctesia. Che quasi cent'anni dopo le guerre persiane, quando egli scriveva, le notizie confuse ed erronee su quelle guerre abbondassero non ha bisogno di dimostrazione: e quindi Ctesia poteva trovare a suo agio notizie che gli sembrassero più verosimili di quelle erodotee. Un criterio grossolano di verosimiglianza ha riconosciuto il Jacoby [26] nel famoso numero 800.000 dei soldati persiani di Serse (29, 23), per cui Ctesia deve aver trasportato alla spedizione di Serse i dati dell'intero esercito persiano del suo tempo. E un criterio, sia pure molto discutibile, di ricostruzione storica si intuisce, per quanto confusamente, a proposito di Artabano. Il quale, come è noto, è in Erodoto (VII, 10-11 e 46-52) il fido consigliere di Serse, che vorrebbe dissuaderlo dall'impresa con-

25. Si noti anche la semplificazione della marcia di Dati, ridotta schematicamente « dal Ponto alla Grecia »: semplificazione che è tutta propria delle tradizioni popolari.

26. *Op. cit.*, col. 2060.

tro la Grecia, in ciò contraddetto da Mardonio. Anche in Ctesia egli ritorna appaiato con Mardonio: Βασιλεύει Ξέρξης ὁ υἱὸς καὶ ᾽Αρταπάνος ὁ ᾽Αρτασύρα παῖς γίνεται δυνατὸς παρ᾽ αὐτῷ ὡς ὁ πατὴρ παρὰ τῷ πατρί, καὶ Μαρδόνιος ὁ παλαιός (20). Solo che in Ctesia, come si vede, egli non è più il fratello di Dario e quindi zio di Serse, quale appariva in Erodoto. Di più egli partecipa alla battaglia delle Termopili (23) e infine congiura contro Serse stesso (29), riuscendo ad assassinarlo. Si ritiene in genere che l'Artapano di Ctesia non sia quello erodoteo per il solito comodo metodo di scindere una medesima individualità, quando compare in due fonti con caratteri diversi.

Ma chiunque ragioni con chiarezza capisce che l'Artapano messo accanto a Mardonio in Ctesia non può essere altro che l'Artapano messo accanto a Mardonio in Erodoto. Probabile sembra invece che Ctesia abbia identificato con l'Artapano erodoteo un altro Artapano, non più zio di Serse, ma figlio di Artasira, che congiurò contro di lui: mentre mi pare da escludere del tutto che la confusione tra il consigliere e il traditore sia di Fozio, perché in ogni caso sarebbe necessario pensare che Ctesia parlasse in primo luogo di Artapano figlio di Artasira, da lui indubbiamente identificato con il consigliere di Serse, e poi di un altro Artapano e facesse quindi in tal caso due confusioni, quella di identificare Artapano figlio di Artasira con Artapano zio di Serse e quella di credere che l'Artapano figlio di Artasira consigliere di Serse fosse diverso dall'Artapano traditore.

Ad ogni modo, posto che ci sia una confusione, non si può indovinare donde Ctesia abbia avuto la notizia o abbia congetturato che uno di questi Artapani aveva partecipato alla battaglia delle Termopili. Certo un parallelismo lascia alquanto sospettosi e induce a credere alla congettura: Artapano partecipa alla battaglia delle Termopili, come Mardonio a quella di Platea (25). Perfetta distribuzione di lavoro!

Per il resto, tutta la battaglia delle Termopili dimostra la sua origine popolare e filo-laconica che conserva ancora un confuso ricordo dello svolgimento dei fatti, ma ormai trasformandolo in leggenda epica. Erodoto (VII, 210 segg.) distingueva, seguendo a quel che pare un diario circostanziato [27], tre giorni di battaglia prima del

27. Si cfr. ciò che da ultimo osserva G. De Sanctis, a proposito della battaglia dell'Artemisio, in *Riv. di Fil. Class.* 54, 1926, 104 segg.

presunto tradimento che portò i Persiani alla vittoria. Ctesia (23) ancora sa di questi successivi attacchi per quanto li riunisca in due giorni e li faccia seguire in un « crescendo » che è tipicamente novellistico: prima diecimila soldati, poi ventimila, poi cinquantamila. Ed a una versione precostituita certamente egli si riferiva parlando del « tradimento ». Erodoto, si sa, conosceva già per conto suo due versioni di questo fatto: una, che ne faceva responsabile Efialte di Trachis, centro principale dei Maliei, e un'altra, che indicava Oneta di Caristo e Coridalo di Anticira (VII, 213-14). Per Ctesia, Θώραξ δὲ ὁ Θεσσαλὸς καὶ Τραχινίων οἱ δυνατοί, Καλλιάδης καὶ Τιμαφέρνης, παρῆσαν στρατιὰν ἔχοντες. Καλέσας δὲ Ξέρξης τούτους τε καὶ τὸν Δημάρατον καὶ τὸν ῾Ηγίαν τὸν ᾿Εφέσιον, ἔμαθεν ὡς οὐκ ἂν ἡττηθεῖεν Λακεδαιμόνιοι, εἰ μὴ κυκλωθείησαν (24). Non è il caso di stare a cercare quali fossero effettivamente i colpevoli. La tradizione si è fissata sul nome di Efialte (Paus. I, 4, 2; Polien. VII, 15, 5; Frontin. II, 2,13 ecc.), evidentemente perché il decreto degli Anfizioni ricordato da Erodoto lo denunciava davanti a tutti i Greci. Quali ragioni precise avessero poi i Pilagori anfizioni non è naturalmente determinabile, benché l'esperienza insegni che a bollare una persona di « traditore » basti la voce pubblica, senza che venga istituita una precisa inchiesta. Le altre due tradizioni rappresentano delle varianti in ogni caso notevoli: quella di Ctesia, perché fa risalire la colpa da un soldato trachinio ai capi stessi dei Trachinî con un procedimento che è tanto comprensibile quanto arbitrario; quella rifiutata da Erodoto, perché indica come luogo d'origine di uno dei traditori (Coridalo) Anticira, nella quale città, secondo l'altra versione, Efialte sarebbe stato ucciso da un suo compaesano, il Trachinio Atenade, per ragioni estranee al tradimento. Questo legame non sembra poter essere casuale, tanto che si sarebbe proclivi a credere che i Trachini, negando di aver fra i loro un traditore e negando ogni contenuto politico all'assassinio di Efialte, cercassero di riversare tendenziosamente una parte delle responsabilità su quella città, che, essendo stata sede del delitto, doveva anche essere centro di diffusione della versione sfavorevole a Trachis.

E in ogni caso va riaffermato, in opposizione alla studiosa italiana di Ctesia [28], che questo scrittore parla di un tradimento come Erodoto. Certo « il prendere alle spalle ed accerchiare i difensori

28. *Op. cit.*, V, 582.

del passo non appare in Ctesia altro che una fortunata mossa strategica »; ma anche quella di Efialte, tutto sommato, non era che una mossa strategica. Il tradimento consiste in ciò che la mossa fu indicata da Greci: in Erodoto da Efialte, che ἔφρασε .... τὴν ἀτραπὸν τὴν διὰ τοῦ οὔρεος φέρουσαν ἐς Θερμοπύλας : in Ctesia da Calliade e Timaferne (ἡγουμένων δὲ τῶν δύο Τραχινίων διὰ δυσβάτου στρατὸς Περσικὸς διελήλυθε).

Alla battaglia delle Termopili segue nel racconto ctesiano quella di Platea: Salamina viene dopo. Vani sono tutti i tentativi di attribuire a Fozio il capovolgimento cronologico nel senso che Ctesia per ragioni sue particolari avrebbe posposto Salamina a Platea, dando a tale posposizione solo un valore logico, mentre in Fozio essa sarebbe divenuta effettivamente cronologica per l'assenza di tutti i legami concettuali, che permettevano di capire perché Ctesia anteponesse Platea a Salamina. Dione Crisostomo (*or.* XI, 145), come è stato ripetutamente fatto notare, conosce già il capovolgimento: οἷον εὐθὺς περὶ τοῦ περσικοῦ πολέμου οἱ μέν φασι ὑστέραν γενέσθαι τὴν περὶ Σαλαμῖνα ναυμαχίαν τῆς ἐν Πλαταιαῖς μάχης. E c'è appena bisogno di dire che egli non può non riferirsi a Ctesia e che l'inversione da lui notata è senza dubbio cronologica, non logica (si cfr. una frase posteriore: καίτοι γε ἐγράφη παραχρῆμα τῶν ἔργων). Non resta dunque altro che spiegare il capovolgimento. Il quale ha la sua base nell'impressione che Salamina, essendo stata la battaglia ritenuta « definitiva », doveva anche essere l'ultima. Impressione semplicistica, la quale trova riscontro nell'essere ignorate le battaglie dell'Artemisio e di Micale. Le Termopili erano il grande fatto eroico, Platea era la rovina dell'esercito terrestre persiano, Salamina la distruzione della flotta e la battaglia decisiva. Fuori di questo schema non c'era bisogno di nulla. Ed è schema per la sua stessa natura non persiano, come lo riterrebbe il Jacoby [29], ma greco di bassa e popolarissima tradizione, che Ctesia si è ostinato a seguire *in odium Herodoti* [30]. Per i Persiani la vera, ultima sconfitta doveva essere Platea, che li aveva cacciati dalla Grecia, non Salamina, che aveva salvato

29. *Op. cit.*, col. 2061.

30. Nulla resta da dire sulla spedizione di Mardonio a Delo, miracolosamente troncata nel fondo come in Erodoto, dopoché E. Reuss, *Rh. Museum* 60, 1905, 144 segg., ha riconosciuto che la seconda spedizione di Megabizo a Delfi (27) si riferisce invece al tempio di Didima.

la Grecia, ma come la Marna salvò la Francia. Per quanto l'esclusione dell'Artemisio e di Micale possa essere strana — tanto che non sarà mai possibile eliminare il dubbio che Fozio si sia dimenticato di annotarle (ciò che si comprenderebbe tuttavia meglio per una battaglia che per due) — la posizione di Ctesia di fronte ad Erodoto, che lo spingeva regolarmente a contraddirlo, lo portava a giungere a questo assurdo. Soprattutto per questa battaglia di Salamina si riconosce ad ogni passo la volontà di contraddire Erodoto.

Tipica è la versione che egli dà del ponte che Serse avrebbe costruito fra la terra ferma e Salamina. Mentre per Erodoto (VIII, 97) la costruzione sarebbe avvenuta dopo la battaglia, per Ctesia la precederebbe e, a quanto pare, sarebbe stata troncata da arcieri (cretesi), che in Erodoto non compaiono, mentre compaiono invece alla battaglia di Platea (IX, 22). La versione è ripetuta da Strabone (IX, 1, 13 (395)) e da Aristodemo (1 M. = 1 J.), ma evidentemente derivando da Ctesia, sicché non è da farne conto. La discussione non può dunque vertere che sul passo di Ctesia: Ὁ δὲ Ξέρξης αὐτόθεν ἐλθὼν ἐπὶ στεινότατον τῆς Ἀττικῆς (Ἡρακλεῖον καλεῖται), ἐχώννυε χῶμα ἐπὶ Σαλαμῖνα, πεζῇ ἐπ' αὐτὴν διαβῆναι διανοούμενος. Βουλῇ δὲ Θεμιστοκλέους Ἀθηναίου καὶ Ἀριστείδου τοξόται μὲν ἀπὸ Κρήτης προσκαλοῦνται καὶ παραγίνονται (26). Questa versione è stata parecchie volte difesa, segnatamente da N. Wecklein[31] e dalla Lanzani[32]; ma non può in alcun modo accettarsi, dopo i più recenti studi sulla battaglia di Salamina[33], che mettono assai bene in luce come i Persiani abbiano cercato di sorprendere la flotta greca nello stretto di Salamina e non abbiano quindi mai potuto avere l'idea di preavvisare gli avversari con una costruzione che non sarebbe servita a niente, se non forse a impedire la manovra delle navi. E inoltre si capisce bene come dalla notizia che il ponte era stato apprestato dopo la battaglia si passasse alla convinzione che fosse stato costruito prima, ma non viceversa: perché, immaginata la fuga disastrosa dei Persiani, che in Ctesia è anzi, come vedemmo, definitiva, non si poteva concepire che i Persiani si fossero indugiati ad apprestare un

31. *Ueber die Tradition der Perserkriege*, München 1876, 55.

32. *Op. cit.*, 5, 599.

33. Cfr. specialmente J. Keil, presso J. Kromayer, *Antike Schlachtfelder*, IV, 1, 64 segg.: e anche G. Giannelli, *La spedizione di Serse da Terme a Salamina*, 54 segg., con le riserve di De Sanctis, in *Riv. di Fil.* 54, 109 segg.

ponte e si antepose la costruzione alla battaglia. La versione di Ctesia è dunque in ogni caso inverosimile, mentre quella di Erodoto è per lo meno discutibile. Si può in altri termini pensare con il Busolt [34] che per celare la fuga i Persiani abbiano finto di voler costruire un ponte: il che non contraddice ad Erodoto, il quale afferma solo che Serse ἐς τὴν Σαλαμῖνα χῶμα ἐπειρᾶτο διαχοῦν (VIII, 97, 3). Né è da escludere che i Greci abbiano male interpretato qualche manovra di Serse, precisamente come a Pilo gli Ateniesi credettero che gli Spartani volessero imbottigliare il golfo, chiudendone le due aperture, mentre di fatto l'imbottigliamento non avvenne ed è assurdo pensare che gli Spartani ne abbiano mai avuta l'idea [35]. E, caduta la versione sul ponte, cade anche il particolare sugli arcieri, che, come sembra, era strettamente collegato e serviva a spiegare perché il tentativo di Serse fosse fallito. Sta di fatto che, a prescindere da questo episodio del ponte, gli arcieri non ebbero nulla da fare nella battaglia e, se anche ci furono, nessuno ebbe modo di accorgersi di loro: sicché tanto vale per lo svolgimento militare ammettere che ci fossero o no.

Ma poiché nelle battaglie si ricordano i corpi, che effettivamente vi hanno preso parte distinguendosi, è più che legittimo il dubbio che gli arcieri non si siano mai trovati, cioè siano stati inventati, ma non da Ctesia, come dimostra la ingenua e popolaresca idea di farli chiamare da Milziade e Temistocle insieme: ed è dubbio confermato dal silenzio di Erodoto. Si spiega l'invenzione, prima di tutto perché si trasferiva a Salamina ciò che accadde a Platea, la quale nell'ordine cronologico reale teneva il posto di Salamina, poi perché il particolare serviva a sminuire la gloria navale ateniese: il che, tutto sommato, era nelle intenzioni della tradizione seguìta da Ctesia, ad esempio quando sottovalutava la partecipazione alla battaglia degli Ateniesi, attribuendo loro 110 navi sulle 700 complessive. Che è cifra, come ognuno capisce, infondata come quasi tutte le cifre di Ctesia: e pertanto non si vede quale necessità ci sia di correggerla per sostituirle un'altra cifra minore, ma sempre infondata.

In conclusione, di salvabile storicamente nella tradizione di Ctesia sulle guerre persiane non c'è nulla; ma appunto perciò il suo racconto è prezioso, perché ci lascia intendere da una parte come le

34. *Gr. Gesch.*, II, 179-80.

35. Cfr. A. Momigliano, «Pilo», in *Athenaeum*, N. S. 8, 1930, 226 segg.

notizie si fossero tralignate e confuse in meno di un secolo nella tradizione orale, dall'altra come Ctesia si sforzasse di ordinarle e di completarle con il suo solito metodo tutt'altro che « metodico ». Anche qui dunque più tradizione che invenzione: quest'ultima può essere nei particolari, ma la prima si mostra indubitabile nelle ingenue semplificazioni, con cui le complicate vicende della guerra sono trasformate.

Le notizie autobiografiche di Ctesia sul suo ritorno in patria. — La questione non permette di svolgere il solito nostro dilemma, invenzione e tradizione, per la evidente ragione che il dilemma non esiste. E nemmeno sono possibili nuove interpretazioni dell'ultima parte, troppo sommaria, del riassunto di Fozio (63-64), perché in sostanza la concatenazione degli eventi esclude quelle doppie interpretazioni che potrebbero sussistere per qualche singola frase. Giova tuttavia, a completamento delle ricerche su Ctesia finora esposte, prima di arrivare al giudizio conclusivo, rivedere queste poche notizie autobiografiche, le quali, in ogni caso, spargono viva luce sul carattere dell'uomo e aiutano perciò a chiarificare lo storico.

Ctesia doveva esporre in modo tutt'altro che breve la sua attività politica in Persia nel periodo, che aveva immediatamente preceduto la nomina di Conone a capo della flotta persiana. Aveva in un primo tempo persuaso Euagora di Salamina a rappacificarsi con il Gran Re, riconoscendone l'autorità e pagando quindi il φόρος, e l'aveva inoltre fatto riconciliare con un altro dei regoli ciprioti, Anassagora, altrimenti ignoto. Poi aveva parlato di Conone ad Artaserse e in sostanza doveva averlo persuaso di assumerlo al suo servizio. E quando nel 398 il mutamento della politica persiana, fondato appunto sulla cooperazione di Euagora e di Conone era stato deciso, era toccato a lui, Ctesia, mentre gli ambasciatori spartani erano trattenuti alla Corte, di andare a Sparta; per che scopo precisamente non è detto, ma non è, come vedremo, difficile a indovinarsi. Un incidente tuttavia gli era toccato per istrada, al quartiere generale della flotta spartana: κρίσις πρὸς τοὺς Λακεδαιμονίων ἀγγέλους ἐν Ῥόδῳ καὶ ἄφεσις. Dove, come è stato più di una volta riconosciuto, sarà da vedersi una incriminazione degli ambasciatori spartani contro di lui e non viceversa: e, se gli ambasciatori non possono essere altri che quelli i quali ἐτηρήθησαν . . . . πεμφθέντες πρὸς βασιλέα, la

imputazione, risultata poi in qualsiasi modo insussistente, dovette essere quella di aver collaborato con il re di Persia ad ingannare Sparta.

Tale il racconto di Ctesia, che almeno nel più importante particolare, la ambasceria a Sparta, è confermata dal notissimo pettegolezzo raccolto in Plutarco (*Artax.* 21) probabilmente da Dinone che egli conosce e cita poco dopo (22): λέγεται δ' ὁ Κτησίας τὴν ἐπιστολὴν λαβὼν παρεγγράψαι τοῖς ὑπὸ τοῦ Κόνωνος ἐπεσταλμένοις, ὅπως καὶ Κτησίαν ἀποστείλῃ πρὸς αὐτόν, ὡς ὠφέλιμον ὄντα ταῖς ἐπὶ θαλάσσῃ πράξεσιν · ὁ δὲ Κτησίας αὐτὸν ἀφ' ἑαυτοῦ βασιλέα φησὶ προσθεῖναι τὴν λειτουργίαν αὐτῷ ταύτην. E c'è appena bisogno di dire che il λέγεται di Plutarco rappresenta una calunnia qualsiasi, che non ha alcuna base storica. Di fatto sembrerebbe dal sunto foziano che Ctesia si mettesse al centro di tutto il complicato giuoco politico, che, per ragioni assai più profonde di quello che a Ctesia non accadesse di vedere, portò inevitabilmente la Persia contro Sparta, la quale, assunta l'egemonia della Grecia, aveva dovuto assumere anche il primo compito di tale posizione, la guarentigia della effettiva autonomia greca contro le ingerenze persiane. Ma è evidente che nella storia reale l'importanza di Ctesia fu assai minore e che nella stessa sua opera egli non poté darsi quel vanto illimitato che Fozio lascerebbe immaginare. Il punto sempre più significativo è questo: che Ctesia, caduto nelle mani degli Spartani e accusato, poté riacquistare la libertà, cioè dimostrare la propria innocenza. Come? In un modo solo: provando di essere stato un puro strumento del re di Persia e di aver agito come intermediario senza iniziative personali. Che era poi inoltre la condizione senza della quale non avrebbe arrischiato di andare a Sparta come ambasciatore, e non avrebbe arrischiato di scrivere, egli che, quale Cnidio, poteva essere considerato dagli Spartani un traditore. Servizievole impiegato alla corte di Artaserse, pronto ad aiutare i suoi compatrioti, amico di Conone e simpatizzante con gli Spartani, ma sempre e soprattutto pieghevole ai bisogni del suo sovrano, tale in sostanza il Ctesia «politico»; quello che gli Spartani dovettero riconoscere quando lo rilasciarono in libertà a Rodi.

Questa scialba personalità politica di Ctesia spiega appunto come l'opera sua non sia animata da nessuno di quegli ideali che trasforma-

rono il logografo Erodoto in storico della libertà greca. Ctesia racconta ciò che gli interessa o può interessare, ma in fondo come semplice curiosità.

La narrazione storica non sostenuta da alcun profondo interesse unitario si sfalda in molti racconti sovrapposti. Ma pure questi racconti lasciano intendere una volontà di costruzione storica, che i critici, sia che abbiano accettato o rifiutato le singole notizie, hanno trascurato. La storiografia greca aveva con Ecateo trovata la prima impostazione metodica: il criterio della verosimiglianza. Ecateo trasformava i racconti mitici in narrazioni che gli paressero più conformi all'esperienza o in qualunque modo più accettabili. Era metodo nuovo, che penetrava con audacia fra le tradizioni, sostenuto da una consapevolezza, che ancora oggi ci fa meraviglia in quelle famose parole iniziali: τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν. Ma era anche metodo destinato a presto esaurirsi per sterilimento, perché tanto meno valeva quanto più si discendeva dal mito alla storia contemporanea, dove la verosimiglianza non può essere criterio di distinzione, e perché esso supponeva già la volontà di ribellarsi alla tradizione, mentre chi tale volontà non aveva, commisurando la tradizione non con l'esperienza presente, ma con se stessa o, se si vuole, incorporando la tradizione nella sua esperienza, non poteva uscirne. La verosimiglianza infine, quando la storia si rivolgeva a paesi e ad abitudini lontane, dove tutto era inverosimile, cioè discordante dalle ristrette esperienze di un Greco del V secolo, appariva un criterio inutile. Valido insomma per Ecateo che alle fantasie dei miti sapeva di dover opporre una diversa realtà, questo criterio non serviva a trovare un'altra realtà in chi già non la possedesse. Perciò il criterio della verosimiglianza finiva con il favorire l'ingenua accettazione dei racconti più strani, appunto perché essi apparivano di fatto alle menti di allora verosimili. Con ciò si spiega che dalla audacia della negazione di Ecateo apparentemente si ricada nel tradizionalismo, solo sfiorato dalla critica, di Erodoto, che scrive ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε κτλ. Ma Erodoto stesso preparava la via per andar oltre al metodo della verosimiglianza trasformando lentamente la sua opera logografica in ricerca unitaria sulle guerre persiane: la quale ricerca, per l'unità di sviluppo che implicava, implicava anche unità di visuale e quindi coerenza intrinseca e quindi ancora netta separazione tra le notizie

che in questo sistema potevano rientrare e quelle che dovevano essere ripudiate. Ciò che Erodoto appena accennò, ma che Tucidide portò a grandissima perfezione, respingendo la generica verosimiglianza, ma scegliendo fra le notizie attestate con la piena consapevolezza di doverle esaminare accuratamente secondo un criterio direttivo. Ctesia rimane invece fuori da questo movimento di pensiero in cui si elabora un nuovo metodo critico: egli è nel fondo un logografo di vecchio stampo, ma con il difetto appunto che ormai questa logografia è vecchia, non sollevata da alcuno slancio di pensiero, immiserita in una raccolta di notizie o di narrazioni senza significato intrinseco. Ctesia, vissuto in Oriente, non vi porta il vigile spirito del Greco, che reagisce con la sua mentalità critica al « meraviglioso » della fantasia orientale che lo circonda, ma vi si adatta, senza tuttavia che questo « meraviglioso » riesca a penetrare in lui, ché anzi egli lo appiattisce nella banalità: il suo « meraviglioso » non è espressione della Divinità o, comunque, di forze profonde della natura, ma semplice inaspettato. E perciò, essendo tutto il pregio della sua opera in ciò che poteva offrire di materialmente nuovo, nella sorpresa insomma, era inevitabile che Ctesia fosse messo sulla via di scegliere le tradizioni meno conosciute per una minima ragione che gli si presentasse alla mente: poteva bastare ad esempio la diffidenza e l'antipatia per il candore un poco da λογοποιός di Erodoto perché egli finisse con il preferirgli tradizioni molto più corrotte. Né qui si potevano fermare le deficienze di questa storiografia, che non aveva altro limite se non quell'assenza di limite che è la verosimiglianza. Perché essa non serviva solo a distruggere, ma anche a costruire; a sostituire in altre parole il verosimile all'inverosimile. E già Ecateo non mancava di sostituire le sue interpretazioni razionalistiche ai miti, a cui non credeva più: come quando il « cane dell'Ade » diventava un serpente di tale nome.

Così questo criterio apriva la possibilità delle più larghe costruzioni fantastiche, sia a sostituzione, sia (che è lo stesso nel fondo) ad integrazione delle notizie ricevute. Era nella logica di questa storiografia di inventare: inventare non per piacere, ma per dovere, per coerenza con il proprio metodo critico. Inventava Ecateo, la cui coscienza austeramente critica non può essere messa in dubbio. E inventa Ctesia, ma come vorremmo aver dimostrato con alcuni esempi, non fuori e contro i dati di fatto, ma su di essi: completando e modificando la tradizione là dove essa non gli sembra ba-

stare. Interessantissimo è tra l'altro che in questa invenzione egli si valga di molti particolari che le tradizioni da lui ripudiate di Erodoto gli potevano offrire: perché in fondo era anche questo scrupolo critico, incapacità di trascurare ciò che era affermato per abbandonarsi alla libera fantasia. Ctesia separa in modo che a noi potrà parere mostruosamente arbitrario le tradizioni da alcuni loro particolari, ma anche in ciò non va, a prescindere dalle applicazioni particolari di maggiore o minore buon gusto, fuori della linea logica della storiografia iniziata con Ecateo. Con lui tale storiografia finisce: esaurita nei suoi motivi ideali, ridotta a « belletristica ». La critica del verosimile porta all'inverosimile o, diciamo senz'altro, al falso: ciò che del resto, ripetiamolo, è già facile a riconoscersi in Ecateo stesso. Il metodo rivela la sua arbitrarietà e può ormai essere accolto solo più da uno spirito di non eccessiva nobiltà come quello di Ctesia. Erodoto e Tucidide vanno oltre; ma Ctesia resta la vivente riduzione all'assurdo del metodo della prima storiografia greca, quando si prescinda dai motivi profondi che avevano fatto germinare l'atto di ribellione con cui essa s'inizia [36].

36. [Il testo di Ctesia è ora esemplarmente edito da F. Jacoby in *Fr. Gr. Hist.* III, C, 688 (1958). Sulla edizione parziale di R. Henri, Bruxelles 1947 vedi la mia recensione in *Class. Rev.* 62, 1948, 132. Di particolare importanza il nuovo frammento 8 b J. (*Pap. Oxyrh.* 22, 2330) su cui M. Gigante, *Riv. Fil. Class.* 40, 1962, 249 e D. Del Corno, *Athenaeum* 40, 1962, 126. La teoria di G. Goossens, *Ant. Class.* 9, 1940, 25-45 che il testo di Ctesia fu elaborato e allargato da uno storico di Alessandro è senza fondamento. Su di ciò e su altri punti vedi l'eccellente tesi di Harvard su Ctesia ancora inedita (1964) di J. M. Bigwood. Per i motivi novellistici in Ctesia vedi S. Trenkner, *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge 1958. Per la leggenda di Ciro è ora fondamentale G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim 1964: qui i testi della leggenda di Ardashir che io avrei dovuto citare a conferma degli elementi tradizionali (anche iranici) di Ctesia].

VI

PER LA DATA E LA CARATTERISTICA DELLA LETTERA DI ARISTEA *

Fa meraviglia che nessuno dei moltissimi che si sono affaticati intorno alla datazione della lettera di Aristea — nemmeno i più recenti, R. Tramontano [1] e E. Bickermann [2] pure così accurati, — si sia valso di un argomento che più di trent'anni or sono aveva già messo a nostra disposizione H. Willrich [3]. Tra la lettera di Demetrio I a Jonathan del *I Maccabei* X, 25 segg. e la lettera di Tolemeo Filadelfo al sommo sacerdote Eleazaro di *Aristea* 35 segg. c'è un'indiscutibile relazione che non può essere casuale a proposito dei Giudei assunti nell'esercito regio:

I Macc. X, 37 : καὶ κατασταθήσεται ἐξ αὐτῶν ἐν τοῖς ὀχυρώμασι τοῦ βασιλέως τοῖς μεγάλοις, καὶ ἐκ τούτων κατασταθήσεται ἐπὶ χρειῶν τῆς βασιλείας τῶν οὐσῶν εἰς πίστιν	*Arist.* 37 : εἴς τε τὸ στράτευμα τοὺς ἀκμαιοτάτους ταῖς ἡλικίαις τετάχαμεν, τοὺς δὲ δυναμένους καὶ περὶ ἡμᾶς εἶναι, τῆς περὶ τὴν αὐλὴν πίστεως ἀξίους, ἐπὶ χρειῶν καθεστάκαμεν

Tanto più indubbia appare la dipendenza dei due testi, quando si ricordi che per la medesima lettera di Demetrio gli Ebrei da arruolarsi nell'esercito siriaco sono 30000 (cfr. X, 36), proprio come 30000 sono nell'esercito egiziano in *Arist.* 13. Hanno ben minore valore di queste affinità quelle messe in luce soprattutto da J.-G.

* [*Aegyptus*, 12, fasc. 2-3, 1932, pp. 161-172].

1. *La lettera di Aristea a Filocrate*, Napoli 1931. Qui la bibliografia. [Il lavoro più recente a me noto è O. Murray, *Journ. of Theol. Studies* 18, 2, 1967, dove la bibl. posteriore].

2. *Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft* 29, 1930, 280 segg.

3. *Judaica*, Göttingen 1900, 57 segg. Cfr. *Urkundenfälschung in der jüd.-hell. Literatur*, Göttingen 1924, 37 segg.

Février[4] tra i doni di Alessandro Bala a Jonathan (X, 20 segg.) e di Tolemeo a Eleazaro (*Arist.* 51 segg., 320), che sono troppo generiche.

Ora, se il Willrich credeva di poter dedurre dalla sua constatazione che la lettera del *I Maccabei* era stata falsificata sulle tracce di Aristea, è stato facile all'Artom[5] e poi a chi scrive[6] di capovolgere il ragionamento per l'ovvio motivo che la lettera di Demetrio è sicuramente autentica e la lettera di Tolomeo sicuramente falsa ed era solo una petizione di principio la pretesa del Willrich di dimostrare che la lettera di Demetrio è falsa perché utilizza una lettera falsa. È invece chiaro che Aristea per la costruzione della sua lettera si è valso di particolari trovati in una lettera, che, per essere assai favorevole agli Ebrei, doveva evidentemente attrarre la sua attenzione. Non resta quindi che da trasferire nel campo della critica di Aristea un risultato che finora si era utilizzato solo per la critica dei libri dei Maccabei.

Cadono senz'altro tutte le ipotesi che fanno la lettera di Aristea anteriore alla data della lettera di Demetrio, che si aggira intorno al 160 sel., perché di poco precedente la vestizione sacerdotale di Jonathan, che avvenne nel settimo mese di quell'anno (*I Macc.* X, 21): se poniamo l'inizio dell'era nel Nisan 311, come è forse più probabile, siamo dunque intorno al 151 a. C. È da rifiutare pertanto la teoria che riporta la lettera al 200 circa a. C., al periodo cioè in cui permaneva il dominio tolemaico in Palestina. Questa teoria del resto, benché sostenuta da studiosi del valore di E. Schürer[7], di H. Vincent[8] e del Tramontano[9], non ha alcun argomento per sé. Non certo l'argomento che la concordia di tutti i Giudei intorno al sommo sacerdozio rispecchi il periodo del governo tole-

4. *La date, la composition et les sources de la Lettre d'Aristée*, Paris 1925.

5. « Sulle concessioni di Demetrio I a Gionata » in *Riv. Israelitica* 8, fasc. 2, 1911, 11 dell'estratto.

6. A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Torino 1931, 164-65. S'intende che Aristea (lo ps. Aristea) ha dovuto avere dinnanzi il testo ebraico del *I Maccabei*, se è giusta la cronologia che difendiamo più oltre: ma ciò, evidentemente, non costituisce difficoltà.

7. *Geschichte d. Jüd. Volkes* etc.[4], III, 608 segg. Cfr. anche L. Abrahams, *Jewish Quart. Rev.* 14, 1902, 321 segg.

8. *Revue Biblique*, 5, 1908, 520 segg. e 6, 1909, 555 segg.

9. *Op. cit.*, 68 segg.

maico. Intanto ci si domanda perché un autore posteriore non avrebbe potuto riportarsi alle condizioni del periodo tolemaico, dato che queste convenivano alla sua descrizione: il supporre che l'autore di *Aristea* non sapesse uscire fuori delle condizioni del suo tempo è arbitrario. Se è argomento l'anacronismo, non può essere argomento la mancanza del medesimo! Ma, quel che più conta, è ancora maggiormente arbitrario credere alla perfetta concordia degli Ebrei intorno al sommo sacerdozio nel periodo tolemaico. Non ripeterò qui la ricostruzione che ho dato altrove delle lotte dei Tobiadi contro i pontefici per ottenere la προστασία τοῦ πλήθους e quindi scindere il potere politico dal religioso, lotte che ottennero pieno successo con Giuseppe Tobiade, il figlio probabilmente del noto Tobia dei papiri zenoniani: basti ricordare che le vicende di questi Tobiadi vanno riportate ancora in grande parte al periodo del dominio tolemaico e testimoniano delle contese, che fervevano in seno al Giudaismo e in cui i Tobiadi rappresentavano certo già fin d'allora il partito filo-elleno, come lo rappresenteranno poi con il Simone e il Menelao del periodo maccabaico, se non Tobiadi, certo imparentati con i Tobiadi e loro capi-parte [10]. Può invece dirsi al contrario che ben difficilmente avrebbe potuto attribuire tanta concordia al periodo di Tolemeo Filadelfo chi, vivendo solo due generazioni dopo, vedeva profondi contrasti e i Tolemei sostenere i Tobiadi contro il sommo sacerdozio e attribuire loro gli appalti delle imposte e trattare con loro e non con i pontefici. Né la assoluta indipendenza della Palestina presupposta dalla lettera può adattarsi ad un autore che viveva nel periodo in cui essa era dipendente, sia pure senza che il governo tolemaico premesse la mano: tale indipendenza è un vero anacronismo, che da solo obbligherebbe a scendere ai tempi degli Asmonei.

Tanto meno può invocarsi un certo arcaismo, che si noterebbe nelle convinzioni religiose dell'autore, come l'assenza di ogni fede nell'immortalità, nella resurrezione etc., perché, come è ben noto, queste credenze non compaiono nemmeno nel *I Maccabei*, che pure è per lo meno (v. oltre) della fine del II secolo. Degli argomenti archeologici il principale, quello della descrizione dell'ἄκρα, adoperato dallo Schürer e con più cautela dal Vincent, è ormai

10. Momigliano, « I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico », *Atti Acc. Scienze Torino* 67, 1932, 165-200.

escluso da chi pure ha la tentazione di adoperarlo, come il Tramontano, quando afferma: « Se constasse storicamente che prima della *baris* asmonea non è esistita cittadella o acropoli alle spalle del tempio, bisognerebbe decidersi per l'asmonea; ma così non è . . . (p. 89*). Se si prova la Lettera *per ragioni indipendenti* opera del 200 circa, la cittadella corrisponde benissimo a quanto sappiamo e a quanto fondatamente congetturiamo dell'acropoli a nord del Tempio in quell'epoca (p. 90*) ». Il che è quanto dire che l'ἄκρα di Aristea (100 segg.) può corrispondere così alla cittadella preasmonea come a quella asmonea e solo non può corrispondere alla tarda cittadella degli Erodiadi. Che poi l'accenno al καταπέτασμα, alla famosa cortina del Tempio (86), debba presupporre un autore vissuto prima che tale cortina fosse asportata da Antioco IV (*I Macc.* I, 22), crederà solo chi ritenga che essa non fosse stata sostituita, senza contare che se anche essa non ci fosse stata più, l'autore probabilmente l'avrebbe *vista* in ugual modo per tutta la insistente tradizione biblica che faceva del καταπέτασμα un arredo caratteristico e indispensabile del Tempio (cfr. [in LXX] *Es.* XXVI, 31 segg.; XXXVII, 3 segg.; III *Reg.* VI, 30 segg. etc.).

L'unico argomento che potrebbe invocarsi sul serio è la dipendenza di Aristobulo da Aristea. Ma nulla impedisce e qualcosa consiglia che il rapporto sia rovesciato e si consideri Aristobulo fonte di Aristea. Come si vede, io non discuto nemmeno se ci sia stato un Aristobulo il quale dedicò a Tolemeo Filometore (181-145 circa) delle ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσέως γραφῆς o come altrimenti si vogliono chiamare. I dubbi, come hanno visto giustamente lo Schürer [11] e Ed. Meyer [12], non sono abbastanza fondati, tanto più che l'esistenza di questo Aristobulo al tempo di Tolemeo Filometore (cfr. Clemente Aless., *Strom.* I, 22, 150 = Euseb., *Praep. evang.* IX, 6) è confermata dalla seconda lettera iniziale di *II Macc.* inviata Ἀριστοβούλῳ διδασκάλῳ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως, ὄντι δὲ ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους, καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίοις (I, 10). Questa lettera, secondo la tesi che è stata sostenuta altrove anche da chi scrive [13], è stata scritta nel 148 sel., cioè nel 163 a. C., e quadra dunque a perfezione con le notizie che di Aristobulo si hanno

11. *Geschichte* III, 512 segg. [N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin 1964, 88].
12. *Ursprung u. Anfänge des Christentums* II, 366.
13. *Prime linee* cit., 44.

da altra parte. Ciò che invece è assai discutibile, e pure è da tutti ammesso, è che Aristobulo dipenda da Aristea. Il punto essenziale di stretta somiglianza, che il Pentateuco sia stato tradotto al tempo di Tolemeo Filadelfo per iniziativa di Demetrio di Falero (Eus., *Praep. Evang.* XIII, 12, 2), non vale naturalmente a provare la priorità dell'uno o dell'altro. Le notizie che già Platone, Pitagora, Esiodo e perfino Omero si erano valsi della Bibbia, se potevano servire a Aristobulo, presso il quale infatti si trovano (*Praep. Ev.* XIII, 12, 1; 13, 3) perché glorificavano l'opera sacra, non potevano essere accolte da Aristea, la cui preoccupazione era di svalutare le traduzioni del Pentateuco anteriori ai LXX, tanto che egli rovescia, in certa guisa, il ragionamento di Aristobulo: πρὸς τὸν Δημήτριον εἶπε [ὁ βασιλεύς]· πῶς τηλικούτων πραγμάτων συντετελεσμένων οὐδεὶς ἐπεβάλετο τῶν ἱστορικῶν ἢ ποιητῶν ἐπιμνησθῆναι; ἐκεῖνος δὲ ἔφη· διὰ τὸ σεμνὴν εἶναι τὴν νομοθεσίαν καὶ διὰ τοῦ θεοῦ γεγονέναι. καὶ ἐπὶ τῶν ἐπιβαλλομένων τινὲς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πληγέντες τῆς ἐπιβολῆς ἀπέστησαν (312-3). Seguono i due noti aneddoti su Teopompo e Teodette colpiti dalla mano divina per aver contravvenuto al divieto. Aristea, in altre parole, è d'accordo con Aristobulo nell'ammettere che ci siano stati tentativi di traduzione anteriori ai LXX; si cfr. quello che dice Aristobulo presso *Praep. Ev.* XIII, 12, 1 διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑτέρων πρὸ τῆς 'Αλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν 'Εβραίων ..... Ma non va oltre: perché l'attribuire conoscenza dei libri sacri a scrittori come Omero ed Esiodo avrebbe significato, almeno in quella sede, presupporre traduzioni antichissime del Pentateuco in greco, che per il fatto stesso di essere così antiche avrebbero acquistato subito un valore eccezionale, non paragonabile con quello dei LXX. Non può dunque affatto costituire argomento contrario all'utilizzazione di Aristobulo in Aristea il non trovare in questo gli accenni a Omero, Esiodo etc., che si trovano in quello. Può invece dirsi che il non avere Aristobulo difficoltà a riconoscere legittime traduzioni, sia pure parziali, così antiche, e l'averne invece Aristea costituisce almeno un tenue indizio per una tesi contraria: che cioè da Aristobulo ad Aristea si abbia un irrigidimento della supervalutazione dei LXX e quindi una maggiore difficoltà ad ammettere autorevoli precedenti. Né può dirsi che Aristobulo dovesse parlare solo per incidenza della traduzione dei LXX, mentre Aristea ne fa il tema del suo scritto: perché in verità,

come è ormai del resto generalmente riconosciuto, Aristea si vale della storia dei LXX per esaltare le buone relazioni tra gli Ebrei e i Lagidi, le meraviglie di Gerusalemme, la santità della Legge etc. etc., e quindi, tutt'al più, si serve della leggenda come se ne serviva Aristobulo. E perciò, se anche non si vuole dare peso all'indizio ora accennato che Aristea sembra costituire un momento successivo ad Aristobulo nella formazione della leggenda dei LXX, deve almeno ammettersi che la relazione tra Aristobulo e Aristea non può costituire argomento per datare Aristea, ma deve anzi a sua volta essere determinata dalla datazione di Aristea. Così cade l'ultimo punto su cui si poteva fondare una cronologia della lettera di Aristea anteriore alla lettera di Demetrio I.

Ma è ora chiaro che questa lettera non poté essere conosciuta da Aristea se non con l'intero *I Maccabei*, anche se per la natura di questo libro e per lo sforzo di Aristea di farsi anteriore al dominio seleucidico in Palestina, non ci possano essere tracce vaste dell'uso del *I Macc.* nel nostro scritto.

Se il contenuto generico della lettera di Demetrio dovette essere notissimo e varcare i confini della Palestina, la conoscenza precisa del testo, che si riscontra in Aristea, non poté aversi se non quando il documento fu tratto fuori dagli archivi e accolto in una opera letteraria quale il *I Maccabei*. Presupporre un'opera che abbia divulgato il documento prima dell'opera che possediamo è naturalmente arbitrario. Il termine *post quem* per la lettera di Aristea scende dunque ancora, perché essa deve ora ritenersi posteriore alla pubblicazione del *I Maccabei*. La quale, secondo l'opinione comune, è avvenuta dopo la morte di Giovanni Ircano (104 a. C.): secondo l'opinione di chi scrive, è avvenuta invece più probabilmente negli ultimi anni di Ircano stesso. La conferma della seconda ipotesi si ha dallo stesso termine *ante quem* della lettera di Aristea, il quale per diversi indizi convergenti apportati dal Bickermann [14] e da B. Motzo [15] deve essere anteriore al 100 a. C., sicché, per quanto debba ammettersi facile che la risonanza del *I Maccabei* in Aristea consegua immediatamente alla sua pubblicazione, è sempre più verosimile che il *I Maccabei* fosse già venuto alla luce prima del 104 a. C. Gli argo-

14. *Op. cit.*, 287 segg.
15. *Atti Acc. Scienze Torino*, 50, 1915, 215 segg.

menti acutissimi del Bickermann si fondano, come è noto, sulle formole dei due documenti della lettera, che hanno riscontri: il prostagma (22 segg.) e la lettera del Filadelfo (35 segg.). Il risultato è: « Die urkundlichen Beobachtungen ergeben also als sichere Termini für die Entstehung der Schrift ca. 145 bis ca. 100 v. Chr. » (p. 290). E l'argomento principale del Motzo « che se il pontefice avesse già assunto il titolo di βασιλεύς, il che fece per primo Aristobulo (104/3), l'autore, come fa Filone, non avrebbe mancato di di dargli anche questo titolo » (pp. 223-224), se anche non va preso assolutamente alla lettera, conferma almeno che il titolo di βασιλεύς non era ancora ritenuto normale per il pontefice, quando l'autore scriveva.

Si opporrà certo a questa nostra preliminare datazione (110 c.-100 c. a. C.), che verrà precisata più oltre in sede storica, il termine *ante quem* ulteriormente stabilito dal Bickermann [16] e anche dal Tramontano [17]: in par. 104, quando si dice τῶν συναπτόντων τῇ τῶν Ἰδουμαίων χώρᾳ invece di τῇ Ἰδουμαίᾳ, si dà valore politico all'espressione, cioè si suppone l'Idumea non ancora conquistata dagli Asmonei, come avvenne nel 127 a. C. circa, (Giuseppe, *ant. iud.* XIII, 257; 395); dunque la lettera è anteriore al 127 a. C. Anche se l'argomento della dipendenza dal *I Macc.* non si opponesse, avremmo difficoltà a riconoscere come probante questo indizio. Si danno infatti due altre possibilità: 1) l'autore della lettera ha continuato ad usare ἡ τῶν Ἰδουμαίων χώρα anche quando l'Idumea era giudaica per influenza del linguaggio biblico; 2) l'autore della lettera, consapevole della recente conquista dell'Idumea, ha voluto evitare l'anacronismo. La seconda possibilità ci pare senz'altro da preferirsi. Anzi, essa ci permette forse di meglio intendere con quali criteri Aristea ha dato la sua descrizione della Palestina. Già il Bickermann ha visto che si tratta di uno Stato ideale. Occorreva solo portare alle debite conseguenze l'intuizione e riconoscere che già per ciò Aristea non poteva mantenersi fedele alle condizioni reali del suo tempo, quando esse contraddicessero all'ideale. Se poi si pensa che la localizzazione della leggenda al tempo di Tolemeo Filadelfo da una parte permetteva dall'altra imponeva le variazioni alla realtà contemporanea, non si avrà nessuna difficoltà ad ammettere che

16. *Op. cit.*, 291-93.
17. *Op. cit.*, 113.

Aristea si tenga al periodo in cui l'Idumea non era ancora giudaica. Ripetiamo: l'anacronismo, non l'assenza dell'anacronismo costituisce argomento. E il non comprendere l'Idumea nello Stato giudaico permetteva anche ad Aristea di considerarlo uno Stato di puri Giudei, pacifico, non proteso a conquiste, bastante a se stesso, unitario: lo Stato davvero ideale insomma. L'intenzione cosciente di riportarsi ai tempi di Tolemeo Filadelfo è del resto esplicita nell'altro passo, che pure ha suscitato tante questioni: 115 ἔχει γὰρ καὶ λιμένας εὐκαίρους χορηγοῦντας τόν τε κατὰ τὴν ' Ασκαλῶνα καὶ 'Ιόππην καὶ Γάζαν, ὁμοίως δὲ καὶ Πτολεμαΐδα τὴν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην. È inutile stare a discutere se si presuppone un periodo (inesistente!) in cui tutte le quattro città erano giudaiche o un periodo in cui nessuna era giudaica. Il periodo a cui l'autore vuole riportarsi è chiaramente indicato dall'accenno a Tolemaide. Con questo accenno l'autore dimostra di sapere tener fisso lo sguardo al tempo del Filadelfo, anche se di solito, come è troppo ovvio, servissero per la costruzione del suo Stato ideale più gli elementi della Giudea asmonaica che non quelli della tolemaica, posto pure che egli la sapesse ricostruire al di là di alcuni aspetti negativi, di alcuni ricordi che allora la Giudea non era come ai suoi tempi. Si conferma quindi che è stato un errore del Bickermann il non aver tenuto conto, per le sue rigorose determinazioni, della possibilità che Aristea oscillasse tra il suo tempo e quello del Filadelfo. E la possibilità che nei due passi sopra discussi l'autore voglia riportarsi al periodo del Filadelfo, già in sé verosimile, è poi trasformata in necessità dal riconoscere che in altro caso si creerebbe un conflitto insanabile tra l'indizio tratto da queste indicazioni topografiche e l'indizio tratto dal *I Maccabei*. In conclusione nulla ci impedisce di mantenere la nostra data (110 c.-100 c.), assai affine a quella del Motzo. Ci tocca ora di meglio fondare la data con l'interpretazione della lettera.

E qui l'accordo con il Motzo, che ci appare sempre il migliore studioso di Aristea, cessa. Anche per noi, è vero, gli anni che si offrono per una collocazione non più meramente cronologica, ma storica, della lettera, sono quelli immediatamente posteriori al 108/7 a. C. in cui Cleopatra III oppose il figlio Tolemeo Alessandro al Latiro e affidò il suo esercito ai Giudei Anania e Chelcia, figli di Onia, il quale, se non sarà proprio il vecchio sommo sacerdote

fondatore del tempio di Leontopoli [18], potrà essere assai bene un suo figlio o nipote. Ma la ragione è proprio l'opposta a quella del Motzo. Per lui la lettera significa compiacimento, adesione a questo successo giudaico alla corte di Egitto; per noi significa protesta, malcontento, avversione.

Intanto, l'antipatia di Aristea per i Lagidi del suo tempo e la loro contrapposizione ai beati tempi di Tolemeo Filadelfo risulta chiara dal par. 28: πάντα γὰρ διὰ προσταγμάτων καὶ μεγάλης ἀσφαλείας τοῖς βασιλεῦσι τούτοις διῳκεῖτο, καὶ οὐδὲν ἀπερριμμένως οὐδ' εἰκῇ. Non solo si tradisce qui, come tutti notano, l'ingenua falsificazione; ma si tradisce pure — e ciò più conta — la tendenza dell'autore. Il quale tanto apprezza il Filadelfo quanto disprezza i lontani successori. Perché? Ma il perché è chiaro. Chelcia e Anania non erano dei Giudei comuni, ma dei Giudei scismatici. Flavio Giuseppe, che scriveva quando il tempio leontopolitano era stato chiuso dopo la distruzione del gerosolimitano e tutti gli Ebrei si erano trovati riuniti nella comune sventura, non bada più alla setta a cui Chelcia e Anania appartenevano. Per lui la loro carica era un trionfo giudaico: κατὰ δὲ τοῦτον ἔτυχε τὸν καιρὸν μὴ μόνον τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ τῇ χώρᾳ Ἰουδαίους εὐπραγεῖν ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατοικοῦντας καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Κύπρῳ (*Ant.* XIII, 284). Ma in modo ben diverso doveva ragionare chi viveva nella contesa e vedeva privilegiato il tempio, che minava la unità del Giudaismo e guarentiva naturalmente ai suoi fedeli vantaggi pratici in confronto ai Giudei seguaci di Gerusalemme. Come contrapporsi al trionfo degli Oniadi se non dimostrando che altra era la vecchia tradizione politica dei Tolemei? Si osservino i motivi principali della lettera. Tolemeo Filadelfo dimostra la più grande venerazione per il sommo sacerdozio gerosolimitano, tanto da chiedere a lui i traduttori del Pentateuco: ciò si contrappone ad evidenza con le simpatie di Cleopatra III e di Tolemeo Alessandro per il sacerdozio leontopolitano. Si esalta la bellezza e la maestà di quel sacerdozio, di quel tempio, della Palestina tutta: anche ciò si contrappone al tempio di Leontopoli. E infine si mostra il Re che chiede consigli περὶ βασιλείας ai LXX e questi glie li danno saggissimi: come non scorgere la contrapposizione ai consiglieri leontopolitani, che erano invece ascoltati dai più tardi Tolemei?

18. Per le questioni concernenti il fondatore v. *Prime linee* cit., 38 segg.

Si badi. Una delle maggiori difficoltà intrinseche della lettera è appunto questo inserirsi di una trattazione περὶ βασιλείας in una narrazione, che non vi ha da che fare. La difficoltà è già stata sentita dal Bickermann e anche da S. Tracy [19], quando voleva riconoscere in Aristea una polemica filo-tolemaica contrapposta all'antitolemaico *III Maccabei*, polemica di cui non vi è naturalmente l'ombra. L'aporia non si risolve, crediamo, se non considerando l'intenzione dell'autore, che è di mostrare da una parte i Tolemei amici del tempio gerosolimitano, dall'altra i più autorevoli rappresentanti di quel tempio sicuri consiglieri dei Tolemei. Al primo scopo vale la leggenda della traduzione dei LXX, al secondo la disputa conviviale [20].

La nostra lettera è dunque una affermazione delle forze giudaiche di Egitto fedeli a Gerusalemme: una protesta contro il prevalere del tempio di Leontopoli. Ma non si deve accentuare esageratamente lo scopo immediato della lettera. Gli antichi erano assai meno minutamente polemisti di noi, assai meno legati alle contingenze particolari, assai più propensi a salire al generale: ciò si dica in ispecial modo degli Ebrei. La polemica di Aristea si inserisce e si trasforma in tutta l'esaltazione della Legge giudaica e della saggezza politica che essa può suggerire. Perciò è vano cercare in quei consigli dei LXX al re allusioni immediate agli avvenimenti del tempo dello scrittore: per lo meno, non saranno mai allusioni che diano il tono alla discussione. Piuttosto è da dire che, conforme al carattere di tutta questa letteratura, la reazione a una determinata situazione politica si traduce in vagheggiamento di una condizione ideale colorita come se fosse essa reale. La lettera di Aristea è quindi per un certo aspetto un libro messianico, inteso il messianesimo nel suo più largo significato di aspirazione a un ordine ideale di cose.

19. *Yale Classical Studies* 1, 1928, 241 segg.

20. Che tra i nomi dei LXX ci siano Chelcia e Anania (par. 48 integrato con Epifanio *ap.* P. Wendland, *Arist. epist.*, 143) non significa naturalmente che l'autore fosse favorevole ai due. Chi ci badava tra settanta nomi? Tanto varrebbe supporci ironia. Ma può essere che ci sia una influenza dei due nomi celebri del tempo: come indizio cronologico, questo particolare, già messo in luce dal Motzo, *op. cit.*, 217-218, non andrebbe trascurato, come al solito si fa.

Limitato così l'aspetto contingente dello scritto, noi vorremmo d'altra parte limitarne l'aspetto teorico con il domandarci se nella stessa leggenda dei LXX e nella proclamazione della perfezione della loro opera non si celi una polemica immediata contro gli Oniadi. Che Aristea presupponga formata la tradizione sui LXX è ormai giustamente riconosciuto e accentuato soprattutto dal Bickermann a prescindere dalla relazione con Aristobulo: che egli quindi si valga di questa leggenda come pretesto politico è pure esatto. Nondimeno è facile che nella stessa leggenda si possa riconoscere una punta contro il tempio di Leontopoli, in quanto è probabile che esso si servisse di una traduzione greca non identica a quella dei LXX e forse anche con varianti tendenziose. Si pensi al Pentateuco samaritano, di cui, come è noto, si posseggono ora anche, in frammento, resti della traduzione greca. Che in Egitto insomma circolasse in concorrenza ai LXX una versione accolta o curata dai sacerdoti leontopolitani ci pare nella natura delle cose. E quindi anche l'esaltazione della versione dei LXX era atto di difesa del tempio gerosolimitano e della unità del Giudaismo contro il tempio di Leontopoli.

APPENDICE

Un documento della spiritualità dei Giudei Leontopolitani

Nella mancanza assoluta di documenti che ci chiariscano le idee e le tendenze degli Ebrei aderenti al tempio di Leontopoli in confronto a quelli fedeli a Gerusalemme, deve accogliersi con il più vivo interesse la epigrafe metrica tombale pubblicata da Medea Norsa in *Bull. Société Royale d'Archéol. d'Alex.* n. 26 (1931), pp. 243 segg. Crediamo utile, per contribuire a richiamarvi l'attenzione degli storici del Giudaismo, di riprodurla:

Στάλα μανύτειρα - <Ξ.> τίς ἐν κυαναύγει τύμβῳ
    κεῖσαι ; καὶ πάτραν καὶ γενέτην ἔνεπε.
<'Α.> 'Αρσινόα, κούρα δ' 'Αλίνης καὶ Θηδοσίοιο·
    φαμιστὰ δ'Ονίου γᾶ τροφὸς ἁμετέρα.
<Ξ.> ποσσαέτις δ'ὤλισθας ὑπὸ σκοτόεν κλίμα Λάθας ;
    <'Α.> ἰκοσέτις γοερὸν χῶρον ἔβην νεκύων.

<Ξ.> ζευγίσθης δὲ γάμου ; <᾽Α.> ζεύχθην. <Ξ.> κατελίμπανες αὐτῷ τέκνον ; <᾽Α.> ἄτεκνος ἔβαν εἰς ᾽Αίδαο δόμους.
<Ξ.> ἴη σοι κούφα χθὼν ἁ φθιμένοιο φυλάκτωρ.
<᾽Α.> καὶ σοί, ξεῖνε, φέροι καρπὸν ἀπὸ σταχύων.
L ις, Παῦνι κα

L'età della iscrizione è collocata dall'editrice, seguendo il Breccia, tra il I sec. a. C. e il I sec. d. C.: potrà vedere chi abbia sotto mano l'epigrafe o una sua riproduzione fotografica se è lecito restringere i termini cronologici, per cui non basta la data. A noi importa l'indizio, sia pure tenue, che l'iscrizione ci offre per la religiosità della famiglia che ha ordinato l'epigrafe. La Norsa ha già visto bene che l'Arsinoe della iscrizione, appartenendo alla terra di Onia e avendo a padre un Teodoro, è una Giudea: diremo più precisamente che è una Giudea scismatica. Ora io non conosco iscrizione tombale ebraica del periodo greco-romano, che sia più perfettamente pagana di questa: terminologia e pensiero, tutto è pagano. Né importa riportare l'una e l'altro al versificatore, che può anche essere stato un pagano: è significativo sempre che la famiglia della morta abbia accolto una tale epigrafe. Si sa: *unus testis, nullus testis*. Ma se ci imbattiamo in un'iscrizione caratteristicamente priva di ogni contrassegno di ebraicità, ne potremo almeno dedurre un sospetto che tra gli Ebrei leontopolitani, distaccati dalla madre patria e legati alla politica tolemaica, l'ellenizzazione fosse molto più progredita che presso gli altri Ebrei e nello stesso tempo fossero meno divulgate quelle credenze sulla oltretomba e sulla resurrezione, che allora si andavano diffondendo, centro senza dubbio ancora la Palestina. [Cfr. ora Tcherikover-Fuks, *Corpus Papyr. Iudaic.* III, 1530 e in generale tutto il corpo lì raccolto di iscrizioni da Leontopoli].

VII

LA VALUTAZIONE DI FILIPPO IL MACEDONE IN GIUSTINO *

Questa nota intende proseguire le ricerche sulle fonti per la storia di Filippo il Macedone, a cui ho già contribuito con alcuni articoli, e tra l'altro con quello su « Le fonti della storia greca e macedone nel libro XVI di Diodoro » pubblicata nei *Rend. Ist. Lombardo*, 1932, pp. 523 segg. Mi si permetta di dire che gli ulteriori miei studi sull'argomento mi hanno confermato dell'esattezza sostanziale dei risultati là raggiunti. Ma nei particolari avrei, naturalmente, parecchie cose da formulare in modo diverso. Ai fini di questa nota mi importa specialmente avvertire che ritengo ormai certo (v. oltre) che il prologo del libro XVI di Diodoro risalga senz'altro a Eforo, ciò che allora lasciavo in sospeso (p. 531). Ne derivano alcune importanti conseguenze per l'atteggiamento di Eforo verso Filippo di Macedonia, a cui basterà qui di seguito accennare, riservando ulteriori svolgimenti al saggio su *La contaminazione di Senofonte ed Eforo nelle « Elleniche » di Teopompo* di prossima pubblicazione e a un eventuale saggio su Eforo, che da tempo preparo.

Nella breve analisi seguente, che riguarderà soprattutto il libro VIII di Giustino (pur non trascurando i libri VII e IX) non sarà *presupposta* nessuna teoria precisa sulla fonte di Trogo Pompeo. Che questa epitome lasci chiaramente intravvedere un grande storico e che questo grande storico sia, piuttosto che altri, Timagene, è da concedersi [1]. Ma la difficoltà è determinare il rapporto fra

* [*Rendiconti Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, vol. 66, fasc. 11-15, 1933, pp. 983-996].

1. L'ipotesi che la polemica di Livio IX, 17 segg. sia contro Timagene risale notoriamente a G. Schwab, *De Livio et Timagene historiarum scriptoribus aemulis*, Stuttgart 1834. È parimenti notissimo che l'ipotesi che Timagene sia la fonte di Trogo è di A. v. Gutschmid, *Rh. Museum* 37, 1882, 548 segg. = *Kl. Schriften*, V, 218 segg. Delle discussioni posteriori v. C. Wachsmuth, *Rh. Museum* 46, 1891, 465 segg.; O. Hirschfeld, « Timagenes und die gallische Wandersage », *Sitzungsb.*

Trogo e la sua fonte: intorno al qual punto, come è noto, arse a suo tempo la discussione. Ora, non è privo di significato che da un paio di decenni non si sia più fatta udire una voce nuova su questo tema. In realtà, le caratteristiche più ovvie di Trogo, ovvie almeno dopo che A. v. Gutschmid le ha rivelate, non possono offrire altri indizi dopo quelli che già offrivano al Gutschmid medesimo. Resta solo la speranza che analisi più approfondite sia della struttura singolarissima di questa epitome sia di alcuni suoi giudizi meno appariscenti possono offrire qualche altro indizio fin qui trascurato. In tale senso vorrebbe anche contribuire, nei suoi limiti modesti, questa nota col richiamare l'attenzione sul giudizio che Trogo dà di Filippo il Macedone e trarne alcune deduzioni per caratterizzare il suo modello.

Ricordiamo il passo di Giustino VIII, 1, 1-4: *Graeciae civitates, dum imperare singulae cupiunt, imperium omnes perdiderunt. Quippe in mutuum exitium sine modo ruentes omnibus perire, quod singulae amitterent, non nisi oppressae senserunt; si quidem Philippus, rex Macedoniae, veluti e specula quadam libertati omnium insidiatus, dum contentiones civitatum alit auxilium inferioribus ferendo, victos pariter victoresque sub regiam servitutem coëgit. Causa et origo huius mali Thebani fuere, qui cum rerum potirentur, secundam fortunam inbecillo animo ferentes victos armis Lacedaemonios et Phocenses, quasi parva supplicia caedibus et rapinis luissent, apud commune Graeciae concilium superbe accusaverunt.*

Due soli studiosi si sono occupati, per quel che io so [2], di questo brano, come in genere della trattazione che il nostro storico dà della storia macedonica al tempo di Filippo. R. Schubert [3] pensa a Eforo: « Derartige Betrachtungen dürften am besten einem Zeitgenossen wie Ephorus entsprechen ». W. Florian [4] preferisce Teopompo: « Malim autem etiam haec ... ad Theopompum referre, qui quam vehementer in Athenienses invehi solitus sit, satis notum

Berl. Akad., 1894, 331 segg. = *Kl. Schriften*, I, 1 segg.; J. Kaerst, *Philologus* 56, 1897, 621 segg. Altra minore bibliografia in M. Schanz, *Röm. Litter.*, II, 1³, 450. [G. Forni, *Valore storico e fonti di Pompeo Trogo*, Urbino 1958, include eccellente aggiornamento bibliografico].

2. Trascuro naturalmente accenni generici.

3. *Untersuchungen über die Quellen zur Geschichte Philipps II. von Macedonien*, Königsberg 1904, p. 44.

4. *Studia didymea historica ad saec. quartum pertinentia*, Diss. Lipsia 1908, p. 60.

est ». Manca nell'uno come nell'altro una qualsiasi dimostrazione: il che può giustificare lo scetticismo prevalente sulla « Quellenforschung ».

Non sarà male, prima di analizzare il brano su citato, cominciare da una constatazione un po' anteriore. Nel libro VI la valutazione della egemonia tebana è perfettamente conforme allo spirito di Eforo: il che non fa meraviglia perché Eforo è la fonte [5]. La egemonia tebana è infatti riconosciuta come un merito personale di Epaminonda: VI, 8, 1-3 *Post paucos deinde dies † Epaminondas decedit, cum quo vires quoque rei publicae ceciderunt... Nam neque hunc ante ducem ullum memorabile bellum gessere, nec postea virtutibus, sed cladibus insignes fuere, ut manifestum sit patriae gloriam et natam et extinctam cum eo fuisse.* Tra i parecchi brani di Eforo al riguardo basti ricordare la nota citazione straboniana IX, 2,2 (= fr. 119 Jacoby): τὴν μὲν οὖν χώραν ἐπαινεῖ διὰ ταῦτα, καί φησι πρὸς ἡγεμονίαν εὐφυῶς ἔχειν· ἀγωγῇ δὲ καὶ παιδείᾳ μὴ χρησαμένους, ἐπεὶ μηδὲ τοὺς ἀεὶ προισταμένους <προιδεῖν> αὐτῆς, εἰ καί ποτε κατώρθωσαν, ἐπὶ μικρὸν τὸν χρόνον συμμεῖναι, καθάπερ Ἐπαμεινώνδας ἔδειξε· τελευτήσαντος γὰρ ἐκείνου τὴν ἡγεμονίαν ἀποβαλεῖν εὐθὺς τοὺς Θηβαίους, γευσαμένους αὐτῆς μόνον (e cfr. soprattutto Diod. XV, 88, 4).

Ma a questa valutazione dipendente da Eforo segue un'altra, che con Eforo non ha più nulla da fare, ma invece risale indubbiamente a Teopompo: *Huius morte etiam Atheniensium virtus intercidit; siquidem amisso, cui aemulari consueverant, in segnitiam torporemque resoluti non ut olim in classem et exercitus, sed in dies festos apparatusque ludorum reditus pubblicos effundunt et cum actoribus nobilissimis poetisque theatra celebrant, frequentius scenam quam castra visentes versificatoresque meliores quam duces laudantes. Tunc vectigal publicum, quo antea milites et remiges alebantur, urbano populo dividi coeptum* (VI, 9, 1-5). Non occorre avere molta pratica di stile teopompeo per riconoscere qui il caratteristico moralismo dello storico di Chio, a base di degenerazione per τρυφή. E non mancano due conferme: una negativa, l'altra, ben più importante, positiva. Conferma negativa è non solo non trovare in Eforo — e per lui in Diodoro — un giudizio analogo che del resto contrasterebbe in modo troppo

5. Cfr. A. Enmann, *Untersuchungen über die Quellen des Pompeius Trogus*, Dorpat 1880.

stridente con l'ammirazione di Eforo per Atene, mentre Diodoro riporta puntualmente i giudizi di Eforo sui Tebani, ma vedere che l'immagine dell'attività di Atene durante gli anni tra la battaglia di Mantinea e la guerra sacra è ben diversa: si rileggano i capitoli sulla guerra sociale (XVI, 7, 3-4; 21). Conferma positiva è poi in un frammento di Teopompo stesso (fr. 100), dove la politica di Eubulo è giudicata con stretta analogia di forma e di sostanza col passo di Giustino citato: Θεόπομπος δ'ἐν τῇ δεκάτῃ τῶν Φιλιππικῶν, ἀφ' ἧς τινες τὸ τελευταῖον μέρος χωρίσαντες, ἐν ᾧ ἐστιν τὰ περὶ τῶν Ἀθήνησι δημαγωγῶν, Εὔβουλόν φησι τὸν δημαγωγὸν ἄσωτον γενέσθαι. τῇ λέξει δὲ ταύτῃ ἐχρήσατο · καὶ τοσοῦτον ἀσωτίᾳ καὶ πλεονεξίᾳ διενήνοχε τοῦ δήμου τοῦ Ταραντίνων ὅσον ὁ μὲν περὶ τὰς ἑστιάσεις εἶχε μόνον ἀκρατῶς, ὁ δὲ τῶν Ἀθηναίων καὶ τὰς προσόδους καταμισθοφορῶν διατετέλεκε. Si noti, tra l'altro, l'uguale insistenza sulla istituzione del teorico. Per di più è molto probabile che non solo nell'*excursus* sui demagoghi ateniesi del libro X, ma anche nel libro I, dove descriveva la situazione della Grecia all'avvento di Filippo (359 a. C.), Teopompo ripetesse simili valutazioni. Crederei anzi che ne rimanga un brano nel seguente frammento del libro I (36 Jacoby) che Ateneo VI p. 275 B riporta in un contesto sui Romani, solo come termine di paragone, in modo da non lasciarci scorgere a quale popolo originariamente si riferisce: οὐδείς ἐστι καὶ τῶν μετρίως εὐπορουμένων, ὅστις οὐ πολυτελῆ μὲν τράπεζαν παρατίθεται, μαγείρους δὲ καὶ θεραπείαν ἄλλην πολλὴν κέκτηται καὶ πλείω δαπανᾷ τὰ καθ' ἡμέραν ἢ πρότερον ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ ταῖς θυσίαις ἀνήλισκον. La congettura più ovvia è infatti che Teopompo parlasse qui degli Ateniesi. Comunque sia, che la fonte di Trogo trovasse solo nell'*excursus* sui demagoghi o, come io credo, anche nel libro I al suo giusto luogo la svalutazione di Atene, non c'è dubbio che il suo modello è Teopompo. Ma il fatto stesso che una traccia di Eforo e una di Teopompo si susseguono e che esse siano vigorosamente organate in un nuovo contesto deve già rendere impossibile ammettere che il nostro storico potesse seguire pedissequamente uno dei due.

In realtà il nostro storico è passato da Eforo a Teopompo, perché la valutazione della politica ateniese dopo la morte di Epaminonda era ancora troppo benevola in Eforo, ed egli invece cercava una descrizione di Atene, che completasse il quadro della decadenza della Grecia e spiegasse il trionfo di Filippo con questa

decadenza. Teopompo, che su questa decadenza insisteva, diventava quindi ora la sua guida (v. oltre la dimostrazione che i libri VII-IX sono di materiale teopompeo). Ma, sebbene in questa maggiore risolutezza nel riconoscere senz'altro la decadenza di tutto il mondo greco, egli fosse assai più vicino a Teopompo che non a Eforo, incapace di smentire le sue radicate simpatie per Atene, di fatto nel complesso era così lontano da Teopompo come da Eforo.

Si può appunto dimostrare che il pensiero espresso all'inizio del libro VIII non corrisponde né a quello di Teopompo né a quello di Eforo. E ciò apparirà ancora più evidente se si ricorderà che il libro VI, dopo le osservazioni ora citate sulla decadenza di Tebe e di Atene, si conclude con queste parole, che si collegano strettamente all'inizio del libro VIII: *Quibus rebus effectum est, ut inter vitia Graecorum sordidum et obscurum antea Macedonum nomen emergeret, et Philippus obses triennio Thebis habitus, Epaminondae et Pelopidae virtutibus eruditus, regnum Macedoniae Graeciae et Asiae cervicibus veluti iugum servitutis imponeret.* Per Giustino quindi, la decadenza di Atene e di Tebe e in genere le lotte intestine della Grecia hanno fatto sì che Filippo si potesse introdurre negli affari della Grecia, e, con l'apparenza di difendere la libertà dei più deboli, riducesse tutti in schiavitù. Benché noi non conosciamo precisamente il pensiero di Teopompo su Tebe — che doveva differire da quello di Eforo almeno in ciò che la decadenza di Tebe si doveva convertire per lui in altrettanta τρυφή — possiamo dire all'ingrosso che, se le premesse di Giustino sulle condizioni della Grecia corrispondono al concetto di Teopompo, se ne distacca *toto coelo* la conclusione. Il presupposto di tutta l'opera di Teopompo è che Filippo salvasse o potesse salvare, non già asservisse, la Grecia. Solo a questo patto Filippo poteva essere per lui Greco l'uomo più grande che mai l'Europa avesse avuto (Polyb. VIII, 11,1 = fr. 27 Jac.). E a sua volta anche Eforo era ben lontano dal ritenere che Filippo avesse asservito la Grecia.

Non ho bisogno qui di ripetere le difficoltà a cui noi andiamo incontro nel ricostruire con esattezza il pensiero di Eforo su Filippo. Nel mio precedente saggio ho suggerito che Diodoro nel narrare la storia di Filippo segue non Eforo, ma Duride, che rielaborava Teopompo. E se nella guerra sacra egli segue il figlio di Eforo, Demofilo, anche per la conclusione di questa guerra, che sarebbe il punto più significativo, preferisce il racconto parallelo

di Duride. Perciò in tutto ciò che sappiamo della narrazione di Eforo e del figlio Demofilo — del quale è ragionevole supporre che, completando il padre, seguisse nelle linee generali le sue idee — solo un punto può darci qualche luce: il fr. 96 attribuito esplicitamente a Demofilo in cui è descritta la fine tragica delle profanatrici dei monili consacrati a Delfi. Questo frammento prova almeno che Eforo e Demofilo riconoscevano senza discussione il sacrilegio dei Focesi (e dunque il torto di coloro che, come gli Ateniesi e gli Spartani, li aiutarono). È già per ciò solo difficile che essi si potessero sottrarre alla conseguenza di approvare la lotta di Filippo contro i sacrileghi. Ma questo tenue indizio non basterebbe per ricostruire il pensiero di Eforo, se non ci soccorresse il capitolo iniziale del libro XVI di Diodoro. Che in genere i proemi di Diodoro siano un riassunto di quelli di Eforo è stato dimostrato a suo tempo da R. Laqueur [6]. Nel caso nostro si possono aggiungere due ragioni specifiche: 1) la valutazione che vi è data di Filippo corrisponde ai criteri di Eforo; 2) è ignorato il parallelo diventato canonico e ritrovantesi anche in Giustino fra Filippo e il figlio Alessandro. Il giudizio di Diodoro si può riassumere in queste parole: διὰ δὲ τὴν ἰδίαν ἀρετὴν τῆς μὲν Ἑλλάδος ἁπάσης παρέλαβε τὴν ἡγεμονίαν ἑκουσίως τῶν πόλεων ὑποταττομένων. I tre concetti che vi sono espressi, l'ἀρετή di Filippo, la sua ἡγεμονία, la volontaria adesione dei Greci, corrispondono a tre ben noti concetti isocratei, che si ritrovano in tutta l'opera di Eforo, quale si rispecchia in Diodoro [7]. Di più c'è in questo capitolo iniziale la giustificazione della lotta di Filippo contro i Focesi sacrileghi che il fr. 96 ci faceva attendere: τοὺς δὲ τὸ ἐν Δελφοῖς ἱερὸν συλήσαντας καταπολεμήσας καὶ μαντείῳ βοηθήσας. Se si aggiunge che la teoria del περιλαμβάνειν ἐν ταῖς βίβλοις ἢ πόλεων ἢ βασιλέων πράξεις αὐτοτελεῖς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους corrisponde perfettamente al sistema di Eforo di ordinare la narrazione,

6. *Hermes* 46, 1911, 161 segg. [Per ulteriori discussioni cfr. il commento di M. Sordi a Diodoro XVI, Firenze, Nuova Italia 1969].

7. Rimando per la documentazione — del resto notissima — al mio saggio « La contaminazione di Senofonte ed Eforo nelle « Elleniche » di Teopompo » di prossima pubblicazione [*Riv. Filologia*, N. S. 13, 1935, 180-204 con titolo mutato]. In questo saggio si troverà anche dimostrato che l'espressione del medesimo proemio μεγίστην τῶν κατὰ τὴν Εὐρώπην δυναστειῶν κατεσκεύασε τὴν ἰδίαν βασιλείαν corrisponde a precisi concetti della scuola isocratea (cfr. per intanto Isocrate *Phil.* 137).

κατὰ γένος, mentre solo talvolta Diodoro l'adotta — e se mai per influenza di Eforo — non ci potrà essere più dubbio che tutto questo proemio è di Eforo, cioè dimostra che Eforo, pur avendo iniziato la sua storia parecchio prima del 346 in una diversa atmosfera da quella che vide l'incontrastato dominio di Filippo, riconobbe la legittimità della supremazia di Filippo e pensò che potesse, per così dire, giustificarsi con i criteri che egli aveva posto a base della sua storia.

Lontano da Eforo come da Teopompo lo storico che sta alla base delle *Historiae Philippicae* vede nel re Macedone colui che, approfittando degli errori dei Greci, li ha asserviti. La decadenza della Grecia non ha alcuna contropartita nell'azione di Filippo: il Macedone non unifica i Greci, li rende schiavi: « *Foedum prorsus miserandumque spectaculum, Graeciam etiam tunc et viribus et dignitate orbis terrarum principem, regum certe gentiumque semper victricem et multarum adhuc urbium dominam alienis excubare sedibus aut rogantem bellum aut deprecantem; in alterius ope spem omnem posuisse orbis terrarum vindices eo usque discordia sua civilibusque bellis redactos, ut adulentur ultro sordidam paulo ante clientelae suae partem, et haec potissimum facere Thebanos Lacedaemoniosque, antea inter se imperii, nunc gratiae imperantis aemulos* » (VIII, 4, 7-9). E ancora più precisa è la valutazione di Cheronea: *Hic dies universae Graeciae et gloriam dominationis et vetustissimam libertatem finivit* (IX, 3, 11). Il punto di vista non è di un contemporaneo di Filippo, ma di un lontano spettatore che definisce il processo ormai compiuto badando ai suoi effetti. Non ci sono più né le speranze di un Eforo o di un Teopompo, né i timori di un Demostene. Certo l'intima compartecipazione con cui egli guarda ancora a queste lotte, e la vergogna che egli prova per i Greci del IV secolo, non lasciano dubbio che lo spettatore è però un Greco. Ma cercare in questi giudizi le tracce di uno dei grandi storici del IV secolo è vano. Noi abbiamo qui invece il convincimento, isolato e perciò tanto più prezioso, dello storico greco che è stato modello di Trogo Pompeo. Ché se anche non si avessero buone altre ragioni per postulare questo modello greco, basterebbero i giudizi su citati intorno a Filippo per riportarci a stati d'animo e a problemi che in un Romano non avevano senso.

Ma di ciò più oltre ancora. La comprensione di questi giudizi non può infatti essere completa se non si esamina prima l'altro

aspetto del racconto di Giustino, che è di utilizzare per questa sua originale ricostruzione il materiale fornitogli da Teopompo. Dico materiale, sebbene la parola sia impropria, perché effettivamente Giustino accoglie da Teopompo la maggiore parte delle sue valutazioni particolari in modo però da ricavarne una conclusione che ha quell'indiscutibile accento personale che conosciamo.

Tracce sicure di Teopompo si hanno dall'inizio della storia di Filippo nel libro VII, cap. 5. Ho già notato nel mio articolo su Diodoro XVI che la fantasia di Duride presso Diodoro XVI, 2, 2, per cui Filippo fu condiscepolo di Epaminonda a Tebe sotto la direzione di un maestro pitagorico, presuppone un racconto analogo a quello di Giustino VII, 5, 3: ... *prima pueritiae rudimenta in urbe severitatis antiquae et in domo Epaminondae, summi et philosophi et imperatoris, deposuit.* E poiché sappiamo che Duride attinse a Teopompo non ci sarà dubbio che Giustino rappresenta Teopompo, e Duride trasformò la convivenza di Filippo con Epaminonda in un condiscepolato. Più sicura ancora la concordanza tra VII, 6, 14 (*Cum Mothonam urbem oppugnaret, in praetereuntem de muris sagitta iacta dextrum oculum regis effodit*) e Teopompo fr. 52 (= Didym. XII, 43): περὶ μὲν γὰρ τὴν Μεθώνης πολιορκίαν τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν ἐξεκόπη τοξεύματι πληγείς κτλ.

E se già l'impressione complessiva che danno questi capitoli del libro VII è teopompea (si osservi per es. 6, 6 *primum illi cum Atheniensibus certamen fuit; quibus per insidias victis metu belli gravioris, cum interficere omnes posset, incolumes sine pretio dimisit*), più netta diventa tale impressione nel libro VIII. Basti ricordare due punti: 1) l'attacco ad Atene, perché difese i sacrilegi Focesi ... *agunt propugnatores sceleris, cuius turpe erat alios vindices fuisse, inmemores prorsus, quod in dubiis rebus suis illo deo etiam consiliorum auctore usi fuerant* etc. (2, 11); 2) l'insistenza sulla immoralità della condotta di Filippo. *Sed nec Philippus melioris fidei adversus socios fuit. Quippe veluti timens, ne ab hostibus sacrilegii scelere vinceretur, civitates, quarum paulo ante dux fuerat, quae sub auspiciis eius militaverant, quae gratulatae illi sibique victoriam fuerant, hostiliter occupatas diripuit; coniuges liberosque omnium sub corona vendidit; non deorum immortalium templis, non aedibus sacris, non diis penatibus publicis privatisque, ad quos paulo ante ingressus hospitaliter fuerat, pepercit ..... Deinde ad abolendam invidiae † famam, qua insignis praeter ceteros tunc temporis habebatur, per regna mittit et opulentissimas civitates, qui opinionem sererent regem Phi-*

lippum magna pecunia locare et muros per civitates et fana ac templa facienda, et [*ut*] *per praecones susceptores sollicitarent* (3, 1-8).

Il tono anti-ateniese non ha bisogno di commenti per essere riportato a Teopompo. Per l'altro punto è solo da citare il famoso passaggio di Polibio VIII, 11,3 (= fr. 27) in cui si vorrebbe rilevare la contraddizione di Teopompo, che dopo aver esaltato Filippo, non aveva scrupolo a farlo vedere ἀδικώτατον δὲ καὶ κακοπραγμονέστατον περὶ τὰς τῶν φίλων καὶ συμμάχων κατασκευάς, πλείστας δὲ πόλεις ἐξηνδραποδισμένον καὶ πεπραξικοπηκότα μετὰ δόλου καὶ βίας. Comunque si voglia interpretare questa pretesa contraddizione di Teopompo — che, a mio giudizio, era solo una ricerca di rendersi conto delle forze che giocarono pro e contro Filippo in Macedonia e in Grecia [8] — è ovvio che le notizie su citate di Giustino corrispondono ai fatti che Teopompo doveva narrare. Sulle corruzioni operate da Filippo insiste anche Duride, nella sostanza riprendendo Teopompo (Diod. XVI, 8, 7; 54, 3-4). Naturalmente il modello di Giustino sfrutta queste e altre simili immoralità di Filippo (cfr. anche 6, 6) per contrapporre alla ignavia dei Greci la perfidia di Filippo e quindi tracciare dalle due parti quel quadro piuttosto apocalittico di corruzione universale, che poi Trogo Pompeo ha non so se attenuato o accentuato, attingendo a un certo punto anche alla retorica liviana (cfr. VIII, 5 con Livio I, 29, 2-4) [9]. Ad ogni modo tutto il libro VIII è dominato da questa rappresentazione dell'attività demonica di Filippo, in cui non è difficile riconoscere, sconvolte le proporzioni, il vasto respiro dell'opera teopompea.

L'influsso di Teopompo continua nel libro IX. E qui è opportuno riprendere un'osservazione da me fatta altrove [10]. Il racconto dello scoppio della guerra tra Atene e Filippo nel 340 è secondo la versione filo-macedonica, perché è fatto conseguire all'attacco a Bisanzio, non alla cattura delle 170 o 180 navi onerarie ateniesi (che è la tesi degli storici favorevoli ad Atene); ma l'avvenimento è però prospettato come se Filippo avesse voluto la guerra contro tutta la Grecia: *bellum toti Graeciae inferre statuit. Ad cuius emolu-*

8. Cfr. le mie osservazioni in *Riv. Filologia*, N. S. 9, 1931, 348-49 [*Terzo Contributo*, I, 386 ; W. R. Connor, *Greek, Roman, Byzantine Studies*, 8, 1967, 133-154].

9. Cfr. L. Castiglioni, *Studi intorno alle « Storie Filippiche » di Giustino*, Napoli 1925, 17.

10. « Due problemi storiografici », *Rend. Istitut. Lombardo*, 1932, 570-1.

mentum egregie pertinere ratus, si Byzantium ... in potestatem redegisset (IX, 1, 2). Il fondo è filo-macedonico (Teopompo): la rielaborazione ostile a Filippo.

Della narrazione della spedizione contro gli Sciti, che subito segue (cap. 2) ho discorso troppo a lungo in uno studio a parte, perché debba qui indugiarmi [11]. In questo studio ho rilevato come essa non possa essere stata scritta che da un contemporaneo, cioè da Teopompo. Qualche difficoltà può costituire invece il racconto della battaglia di Cheronea o, meglio, dei suoi riflessi nell'animo di Filippo: *Huius victoriae callide dissimulata laetitia est. Denique non solita sacra Philippus illa die fecit, non in convivio risit, non ludos inter epulas adhibuit, non coronas aut unguenta sumpsit, et quantum in illo fuit, ita vicit, ut victorem nemo sentiret ... Atque ita inter tacitam laetitiam et dolorem hostium temperavit, ut neque apud suos exultasse neque apud victos insultasse videretur* (IX, 4, 1-3). In apparenza il racconto di Teopompo citato da Ateneo X, p. 435 BC = fr. 236 è tutto diverso: εἰπὼν καὶ ὡς ἐπὶ δεῖπνον ἐκάλεσε τοὺς παραγενομένους τῶν Ἀθηναίων πρέσβεις φησίν « ὁ δὲ Φίλιππος ἀποχωρησάντων ἐκείνων εὐθέως μετεπέμπετό τινας τῶν ἑταίρων, καλεῖν δ' ἐκέλευε τὰς αὐλητρίδας κτλ. ». Ma si osservi che Teopompo fa cominciare esplicitamente gli eccessi di Filippo dopo il banchetto in cui invitò anche gli ambasciatori ateniesi: ora appunto Giustino parla della moderatezza di Filippo nel banchetto. In sostanza Giustino non contraddice già Teopompo: solo non tiene più conto della parte, vogliamo dire, privata della sua condotta nella sera dopo la battaglia. Può essere quindi o che Giustino stesso nell'abbreviare abbia saltata questa seconda parte o che già il modello greco abbia accentuato la ipocrisia di Filippo fino al punto di modificare il racconto di Teopompo. In ogni caso è da insistere che c'è una fondamentale concordanza, nel valutare la condotta di Filippo, tra Teopompo e Giustino, che ci vieta di separare qui il nostro storico dalla sua solita fonte.

Per tutto il racconto della uccisione di Filippo che tradisce a prima vista l'origine da Teopompo, non posso che rimandare al saggio su Diodoro XVI, dove si suggerisce che il racconto di Diodoro è una rielaborazione di Duride del racconto Teopompeo, che si trova ancora nelle linee essenziali nel nostro Giustino.

11. Cfr. « Dalla spedizione scitica di Filippo alla spedizione scitica di Dario » in *Athenaeum*, N. S. 11, fasc. 4, 1933, 336-359.

È così confermato che la sostanza delle notizie di Giustino su Filippo deriva da Teopompo.

Non escludiamo naturalmente che ci possa essere stato anche in Trogo, per la storia di Filippo, una utilizzazione di Eforo, che il riassunto di Giustino non lascia più scorgere. Ma ora l'unico indizio di una influenza di Eforo in questa parte è, come rilevò il v. Gutschmid [12], la coincidenza tra la fine dell'VIII libro di Giustino con l'assedio di Perinto e la conclusione della storia di Eforo al medesimo punto: coincidenza senza dubbio non casuale, ma che potrebbe anche indicare solo un influsso di Eforo nella distribuzione della materia. Per merito di Eforo, insomma, l'assedio di Perinto era diventato un punto terminale, che altri poteva far suo. E in ogni modo, per quanto grande potesse essere l'influsso di Eforo, esso certo non poteva intaccare la sostanziale derivazione del materiale di Trogo da Teopompo, che abbiamo dimostrato, sicché la fine del libro VI, dove abbiamo constatato il succedersi di un giudizio attinto a Eforo e di uno attinto a Teopompo, può dirsi di passaggio dal prevalere del materiale eforeo al prevalere del materiale teopompeo.

Il modello greco di Trogo ha dunque trasformato la storia di Teopompo fino a farla diventare la rappresentazione tragica della rovina della libertà greca provocata dal confluire dell'ignavia greca con la perfidia di Filippo. E non manca un lampo di orgoglio patrio, quando, pur confermando che la giornata di Cheronea segnò la fine della libertà greca, ricorda l'eroismo dei Greci combattenti a Cheronea: *non tamen inmemores pristinae gloriae cecidere; quippe adversis vulneribus omnes loca, quae tuenda a ducibus acceperant, morientes corporibus texerunt* (IX, 3, 10).

Certo, la impossibilità di ricostruire i passaggi più delicati della storia di Teopompo — come appunto la descrizione della battaglia di Cheronea — ci impedisce di capire nella sua interezza anche la trasformazione operata dal modello di Trogo. Sappiamo bene che Teopompo non era un apologeta di Filippo a ogni costo e non è nemmeno impossibile che egli avesse delle oscillazioni nel suo pensiero. Se fosse vera la incontrollabile notizia di ' Suida ' s. v. Ἔφορος che egli scrisse non solo un encomio di Alessandro, ma anche uno

12. *Kl. Schriften*, I, 18-19.

ψόγος del medesimo — per altro andato presto perduto — avremmo addirittura una prova delle sue incertezze.

Ed è in ogni modo chiaro che egli, quando, vivente Filippo, intraprese a scrivere la sua grande storia, doveva essere in stato d'animo diverso che dopo la morte di Filippo, la distruzione di Tebe etc. Perciò occorre andare cauti nell'enunciare i limiti della elaborazione, che abbiamo in Trogo: potrebbe essere in taluni punti assai più vicino a Teopompo di quanto pensiamo. Ma non si deve però nemmeno esagerare in questo senso, perché gli enunciati fondamentali di Teopompo dovevano essere costanti, se nessuno ci avverte della loro mutazione nel corso dell'opera (ché tale non è evidentemente la critica di Polibio, la quale constata solo elementi contradditorii): e la fedeltà di Teopompo agli ideali di Filippo è poi anche documentata sul terreno pratico dalle sue costanti relazioni con lui e col figlio Alessandro. È chiaro che lo ψόγος, se mai fu da lui composto, è posteriore alla morte di Alessandro e può rappresentare solo una reazione marginale di fronte alla rovina del programma di cooperazione greco-macedone: reazione in cui quindi era implicita o esplicita la conferma degli ideali secondo cui erano stati scritti i Φιλιππικά.

Perciò — ripetiamo — non sembra si possa dubitare che la caratteristica del modello di Trogo rispetto a Teopompo è proprio questa piena, consapevole presentazione della storia del tempo di Filippo come rovina della indipendenza greca. Allora s'intende il titolo di *Historiae Philippicae*. Non si vede la ragione che tale titolo possa essere stato scelto da un Romano, come Trogo. Al più si potrebbe sospettare una influenza delle Filippiche di Cicerone, ma allora si dovrebbe trovare nel titolo *Historiae Philippicae* una allusione a un contemporaneo, che non sussiste [13]. Il titolo si spiega solo se chi ha scritto l'opera abbia visto nella storia del tempo di Filippo il momento decisivo e perciò abbia presentato tutta la storia e particolarmente tutta la storia posteriore a Filippo (la precedente, come è noto, costituisce solo una specie di introduzione) come un *allargamento* della storia di Teopompo, un *rifacimento*. Si riesce ap-

13. Ha probabilmente ragione v. Gutschmid, *Kl. Schriften*, V, 225 di vedere in XII, 7, 9 una « Anspielung » a Cesare, Cleopatra e Cesarione; ma si tratta di breve allusione, che non ha da fare con la tendenza del libro. E in ogni caso risale alla fonte greca!

punto a concepire in concreto il rapporto tra l'opera, che noi abbiamo nel riassunto di Giustino, e l'opera di Teopompo solo come uno sforzo di cogliere nei suoi antecedenti e nei suoi conseguenti la nuova storia a cui Filippo, sopprimendo la libertà della Grecia, aveva dato inizio. Tutte queste vicende nel pensiero dello scrittore potevano essere raccolte sotto il nome di *Historiae Philippicae*, perché nell'opera di Filippo avevano la radice.

È ovvio che una storia, la quale prendeva il nome da chi era stimato aver posto fine all'antica gloria della Grecia, in quanto tale, non poteva essere che una storia pessimistica di imperialismi succedentisi. Di qui la famosa parificazione dei Romani ai Parti (XLI, 1, 1), di qui l'altrettanto famosa allusione ai Romani *facile... de alieno largientibus* (XXXVI, 3, 9) e l'insistenza sulla *fortuna* (opposta alla *virtus*) romana (XXX, 4, 16; XXXIX, 5, 3). È la storia, come poteva essere veduta da un Greco, che nella decadenza particolare della sua patria non sapesse cogliere la realtà della nuova patria sorgente nell'*orbis romanus*, sicché tutte le vicende posteriori a Cheronea finivano per essere una vana giostra di alterne potenze.

Perché una tale opera — di così netta ispirazione greca — sia stata tradotta e rielaborata in latino da Trogo non è facile comprendere. Probabilmente però Trogo non aveva nessuno scopo politico: erudito e naturalista avrà apprezzato nel suo modello soprattutto la vasta e concentrata informazione sia storica, sia geografica. E la sua origine gallica (apparteneva come è noto a una famiglia romanizzata al tempo di Sertorio), in un momento in cui la Gallia non si sentiva ancora parte viva e integrante della Romania, avrà probabilmente contribuito a dargli una certa insensibilità per ciò che nel suo modello poteva significare offesa a Roma. Avversione generica all'imperialismo romano nel modello di Trogo, insensibilità in Trogo, mi parrebbero le migliori caratteristiche: per quel tanto che ci è lecito di caratterizzare [14].

Sarebbe ingenuo concludere questa breve analisi senza riconoscere che l'attribuzione a Timagene del modello di Trogo ne

14. In tale senso preciserei le giuste osservazioni di E. Schneider, *De Pompei Trogi historiarum philippicarum consilio et arte*, Diss. Lipsia 1913, 50 segg. Le osservazioni sul concetto di fortuna in Trogo di J. Ziehen, *Rh. Museum* 50, 1895, 643-4 sono ormai superate.

esce rafforzata, appunto perché Timagene è l'unico storico *nimis liber* (Senec. rh. *controv.* X, 5, 22, p. 503 Müller) che conosciamo. Ma non si possono per altro fare tacere tutte le obiezioni che si oppongono a una tale identificazione. Superabile è certo la seguente obiezione. Il v. Gutschmid, come è noto, pensava che l'opera di Timagene a cui risaliva Trogo fosse quella di cui ci resta unica notizia in Stefano Bizantino alla glossa Μιλύαι, οἱ πρότερον Σόλυμοι, ὡς Τιμαγένης πρώτῳ βασιλέων. Ora, se fosse vero che l'opera storica di Timagene avesse questo titolo (περὶ βασιλέων) sarebbe senz'altro da escludersi che Trogo potesse risalirvi, perché, come abbiamo avvertito, il titolo *Historiae Philippicae* si spiega solo coi presupposti del modello greco, cioè doveva già essere di questo modello. Ma io non credo che questa obiezione valga per il semplice motivo che, con O. Hirschfeld [15], ritengo l'opera περὶ βασιλέων distinta dalla opera storica e con lui propendo (sia pure con esitazione) a identificarla con l'opera περὶ Συρίας καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πόλεων καὶ βασιλέων βιβλία γ', che in ' Suida ' appare attribuita a Timeo, ma solo per uno degli abituali passaggi di una parte di un articolo in un articolo vicino che potrebbe essere appunto quello su Timagene (Τιμαγένης > Τίμαιος). Ma, eliminata questa obiezione, sorge l'altra che le storie di Timagene sono due volte sole citate uniformemente col semplice nome di *Historiae* (Sen. *de ira* III, 23, 4; Quintil. X, 1, 75). È possibile che un nome così caratteristico come *Historiae Philippicae* fosse ridotto a *Historiae*? L'unico criterio potrebbe esser dato dal confronto con i sistemi di citazione per Teopompo. Ora, di solito le Φιλιππικά sono citate come . . . Φιλιππικὰ (o Φιλιππικαὶ ἱστορίαι), benché non manchino citazioni col semplice Ἱστορίαι, frequenti soprattutto in Ateneo (cfr. III, 85 A; IV, 144 F; VI, 271 D etc. etc.). E quindi l'unica conclusione ricavabile dal raffronto è che è *possibile* che le due uniche citazioni delle *Historiae Philippicae* dimentichino l'aggettivo, ma non è troppo probabile. Il raffronto dimostra che l'obiezione ha valore relativo, ma non la annulla; sicché ad accettare con piena sicurezza il nome di Timagene resta qualche difficoltà.

15. *Sitzungsb. Berl. Akad.* 1894, p. 335 = *Kl. Schriften*, 5-6. [Cfr. *Terzo Contributo*, I, 510; S. Mazzarino, *Il Pensiero Storico Classico* II, 1, 1966, 486].

VIII

SENECA BETWEEN POLITICAL AND CONTEMPLATIVE LIFE *

I

In the first century A. D. the philosophers were a part of social life. They amused, they taught, they consoled, above all they consoled. They have been described as the spiritual directors of a society in which the priests seldom did more than perform ritual acts. When she lost her son Drusus, Livia, Augustus' wife, asked to see the philosopher of her husband, 'philosophum viri sui'. When he was condemned to death by Nero, Thrasea Paetus passed his last hours with the philosopher Demetrius.

The type of priest who is also a spiritual director and a confessor remained almost unknown in Greece and Rome until oriental religions came to replace the old cults. No man is likely to be an effective spiritual guide if he is a priest only in his spare time. The Roman and the Greek priests were (with few exceptions) only part-time priests. They were ordinary citizens who performed religious duties at stated dates. By contrast the philosophers, at least since Socrates' time, were full-time philosophers. They led a life which the ordinary man felt to be different from his own. The difference invited contempt or persecution. But men are seldom completely insensitive to moral and intellectual qualities. Philosophers usually had both. The great Greek schools of philosophy were excellent training colleges. Only men with nimble wits and an iron will could satisfy their teachers.

In the first century A. D. these schools were losing their distinctive character. The layman could perhaps distinguish at first sight a fastidiously aristocratic Epicurean from a boisterously vulgar Cynic,

* [Unpublished lecture (1950). This and the following lecture provoked discussion and disagreement while unpublished. I hope they will perform the same function here. They represent my point of view of 1950, not of 1968; O. Murray and M. Griffin helped in the revision].

but the intermediate stages were many and hard to define. Even the trained student of today finds it difficult to disentangle the Platonic from the Stoic, the Epicurean from the Cynic element in Seneca's philosophy. What mattered was that the philosophers stood out because their opinions were different from those of the man in the street, and their style of life was or at least was said to be in keeping with their opinions.

How must we imagine these philosophers ? Most of them wore of course beards, carried bags, and were poorly dressed. They were easily recognizable in public places. But they varied in social status and habits. It is not possible to deny the quality of a philosopher to Thrasea Paetus ' virtus ipsa ', the leader of the Stoic opposition under Nero. He was a senator and was made consul in 56. We know incidentally that he was very interested in dramatic performances. Silius Italicus, the poet and Stoic philosopher, was another consular: a fastidious man. Musonius Rufus, another member of the opposition under Nero, was a knight. Seneca, before becoming a teacher of kings, a senator and a consular, belonged to a distinguished equestrian family: one of his brothers was governor of Greece. But Epictetus was born a slave and after liberation made his living by teaching, first in Rome, then in Nicopolis of Epirus. Yet he was socially more respectable than the many street preachers who gave expression to the vague discontent of the mob and must have been understood by ordinary passers-by.

In the matter of education the philosophers were competing with the rhetoricians. Indeed the hostility between the masters of rhetoric and the masters of philosophy was a permanent feature of intellectual life in the first century A. D. If the majority of people preferred rhetorical to philosophical education, the main reason is that philosophy implied some change in one's habits of life. Later ages have known the call to monastic life or to religious ministry. The Roman society of the first century A. D. (with the exception of the small Christian communities) knew chiefly the conversion to philosophy.

There are good reasons why the Roman emperors could not dispense with philosophers, apart from the fact that, being after all men themselves, they were attracted by what appealed intellectually and emotionally to their contemporaries. Monarchy was a new thing in Rome, it had no tradition, it aroused the suspicions of

a great part of the upper class. Many philosophers sided with the opposition and were its spokesmen. But others were willing to provide the Roman emperors with a suitable theory of government. They were ready to answer the philosophic opposition with philosophic arguments. Roman monarchy required an explicit political philosophy, whereas better established institutions find it implicit in tradition.

Thus the philosophers were involved in political life during the first century A. D., more perhaps than in any other period of Antiquity. Even Plato devoted only a small part of his activity to political philosophy. The philosophers of the early Roman empire were mainly concerned with morals and politics. They had to make up their minds whether to fight for the opposition or to help the legal government. Broadly speaking, the majority of the philosophers seem to have been favourable to the legal government of the Julio-Claudian dynasty until the last years of Nero. There was a dramatic change about A. D. 60, and persecution of the philosophers, begun under Nero, continued under Vespasian and Domitian. Under Nerva and Trajan the majority of the philosophers were again reconciled to the imperial government. The explanation of these changes is to be found in the personality of the Roman emperors. Augustus, Tiberius, Claudius were not easy men to deal with, but they had a high sense of duty, respected ideas and were capable of listening to an argument. Nero broke the tradition. He was an immoral man and epitomised in himself some of the worst features of the Greek tyrants. He murdered his mother, compelled his teacher to commit suicide and brought the Roman empire to the verge of chaos. There is no need to inquire why the Greek and Latin philosophers treated him as the ideal type of what a king must not be.

The reasons why philosophy went into opposition under Vespasian and Domitian are more complex. Partly it was mere disillusionment. Some philosophers had expected much from Vespasian. They had thought that a new era of freedom was dawning. But they soon found out that Vespasian was a cold Italian peasant with no patience for criticism and no taste for academic arguments. The philosophers were thrown out of Italy and systematically persecuted. Even Musonius Rufus who at first escaped persecution was afterwards compelled to choose exile. Titus seemed to be prepared

for a reconciliation. Musonius was called back. But Titus died, and Domitian who was both a traditionalist and an autocrat found the philosophers doubly distasteful, because they were not traditionalists and because they were hostile to autocracy. At last Domitian was murdered, and Nerva and Trajan understood that the respect due to philosophy was part of the necessary respect due to public opinion. Domitian's end was a warning. Dio of Prusa, who had been persecuted by Domitian, was invited to preach sermons about the ideal kings before the king himself, Trajan.

II

The Annaei of Corduba in Spain were one of those resilient, stubborn and slightly comical provincial families which are dear to the heart of my friend Ronald Syme. The father, who reached a very old age, was born about 55 B. C. He knew exactly what it was to be an ancient Roman, and affected Republican manners. He wrote a Roman history from the time of the civil wars in which he declared that Rome was getting old and perhaps decadent. He wrote down from memory some of the best declamations he had heard: he wanted his sons to be acquainted with Republican eloquence.

Two of the sons reacted in the right direction and became excellent civil servants of the empire. They may have been helped by a maternal uncle who later became prefect of Egypt. One reached the consulate and as a proconsul of Achaia faced St. Paul. The other made money as an imperial procurator and became the father of the poet Lucan. It fell to the lot of the third brother, Lucius Annaeus Seneca, to fill the role of the neurotic member of such an enterprising family. Mysticism was his first adventure. He consorted with the dubious Sextii and became a vegetarian. His father managed to persuade him to leave vegetarianism for eloquence, and about A. D. 35 Seneca became a famous lawyer. But the emperor Caligula disliked him, and a moderate brand of philosophy seemed to be safer than eloquence. He had just established himself as a fashionable spiritual director when in A. D. 41 the Emperor Claudius found him guilty of adultery with one of Caligula's sisters and deported him to Corsica. The exile lasted

eight years. When he went back in A. D. 49, as a protégé of Agrippina, he was more than fifty. He succeeded in making himself a dominant influence in Rome during Claudius' last years. Clearly his philosophy, his natural science, his art of consolation, the splendour of his style of life and perhaps already his poetry would appeal to people as the very opposite to the drab erudition and awkward efficiency of Claudius. He educated Nero (though Agrippina stipulated only a modicum of philosophy) and came to power with him. But the brilliance, imagination and theatricality he had encouraged in his royal pupil took a direction he was ultimately unable to follow. Like many other people, he could be on the one hand unscrupulous and self-dramatising, and on the other hand courageous, humane and genuinely in love with death. He retired from public life in A. D. 62. In A. D. 65, he was ordered to kill himself. He astonished people by his death as he had by his life. His rhetoric, as with every rhetorician, served to cover many a weak point in his armour. But, in times of political oppression, the heroic pose may commit a man to authentic heroism.

Clearly, it would be ridiculous to treat this son of a self-conscious republican, this brother of successful civil servants, as a pure philosopher with occasional failings. He wrote a life of his republican father and was proud of him. Political ambitions were in his family, and he shared them. He was one of those provincials who went to the capital to get power and wealth. He did not become a minister of Nero and a consul by mistake or by chance. But his mind was divided, and his very way of getting power through philosophy involved him in contradictions.

Seneca knew only too well that philosophy demanded complete devotion to theoretical life. On the other hand, he had ambitions and desires his philosophy could not justify. The conflict was a common one in the Empire. There was no true way of reconciling political ambitions with a sincere pursuit of truth. Philosophical truth had become an enemy of political life: if not an enemy, at least a rival. The position in society of the professional philosopher became particularly awkward. Likewise the politician with a philosophic creed had no easy life. Even Marcus Aurelius was unable to reconcile power politics with philosophy.

This is the reason why Seneca's career deserves great attention. Ultimately, he had to recognize that retirement from politics was

inevitable for a philosopher. But it took him a long time to reach this conclusion. Seneca may well symbolize the moment in which politics are beginning to appear incompatible with a life according to philosophy.

The rhetorical character of Seneca's writing complicates the interpretation of his thought. Nobody can seriously say that his meditation on life was insincere, but it invariably contains some measure of apology for himself and of exhibitionism. As every piece of his writing is, in some sense, occasional, the date of composition is never immaterial to the interpretation. We need to know the precise circumstances which prompted Seneca to write. His works must be chronologically arranged to be properly understood.

For our purpose, we may divide his activity into three periods: the period before the death of Claudius when Seneca was hostile to the government, the period of Nero's reign when he was powerful at the imperial court, and finally, the period of retirement and old age.

When we first meet Seneca in the *Consolatio ad Marciam* of about A. D. 40, he is already an established philosopher, a master in the art of consolation [1]. The age asked consolation from the professional philosopher, and he was ready to provide it. Exile prevented him from exercising more fully the art of a spiritual director. But he wrote consolations even during his exile. One of them, the *Consolatio ad Polybium* of A. D. 43, combined moral advice with fulsome adulation for one of Claudius' powerful freedmen, for whose help he vainly hoped.

III

I should like to consider first two works which, in my opinion, both belong to the period in which Seneca instructed Nero [2]. Though protected by the empress Agrippina, he had to reckon with the hostile presence of the emperor Claudius. These two works — *De ira* and *De brevitate vitae* — use the notion of con-

1. [Cfr. Z. Stewart, *Am. Journ. Phil.* 74, 1953, 70-85].

2. [K. Abel's date for *De ira*, 41 A. D., is argued in *Gnomon*, 33, 1961, 164-5: it did not persuade me].

templative life to express hostility to Claudius. They invite the reader to abstain from political life in such a way as to imply criticism of Claudius. Seneca interferes with political life, though he wants to give the impression that he has nothing to do with it. T. Birt was perhaps the first to call attention to a peculiar passage in Suetonius' life of Claudius. Claudius had to justify himself for his *ira* (his wrath) and he did so by an edict in which he distinguished *ira* (wrath) from *iracundia* (resentment) and promised that his *ira* would be short and innocuous, while his *iracundia* would not lead him to injustice. I do not know whether it is in itself significant that the distinction between *ira* and *iracundia* is also formulated in Seneca's *De ira* i, 4. On closer examination the detail does not prove much. But let us consider the main facts. Under Claudius, Seneca wrote a treatise *De ira* (*On anger*). On the other hand, Claudius thought he had to defend himself against the reputation of being a man of violent character. Whatever the chronological relation between the treatise of Seneca and the edict of Claudius may be — we can please ourselves with more than one conjecture — it is clear that *De ira* dealt with a theme of political importance. By condemning wrath, Seneca was condemning qualities which people attributed to the emperor, and which the emperor himself admitted.

If this interpretation is sound, we must return to the text for a detail in the final chapter. In that prominent place Seneca makes the point that nobody must indulge either in major or even in minor cruelties and presents the case of a man who says: « I do not intend to kill you, but I want to exile you ». Seneca's comment is to the effect that the man who wants to kill his enemy is better than the other; the man who is content with inflicting smaller injuries combines cruelty with cowardice. That amounts to saying that an emperor who exiles a subject instead of killing him is even more contemptible than the emperor who kills him. Claudius had treated Seneca in exactly that way. He had banned him to Corsica in A. D. 41 instead of killing him. As Seneca himself tells us in *Ad Polybium* 13, the Senate demanded capital punishment for him, but Claudius intervened and exiled him to Corsica. I cannot help inferring that Seneca chooses the last chapter of *De ira* for some pointed remarks on his own exile. In the *De ira*, if we are right in our general interpretation of it, Seneca was already in that

critical mood towards Claudius which was ultimately to lead to the violent hatred expressed in the *Apocolocyntosis*. But the *De ira* is not alone in expressing implicit disapproval of Claudius. The *De brevitate vitae* can be interpreted in the same sense [3]. Seneca wants to prove that contemplative life is better than practical life and advises a friend (Paullinus) to relinquish public commitments and to devote himself to contemplative life. Now, Paullinus was the chief of Roman food supplies, the *praefectus annonae*, a position to which the emperor Claudius rightly attributed the greatest importance. Seneca's pamphlet can be dated with virtual certainty to A. D. 49, and in A. D. 49 the worthy Paullinus had been a *praefectus annonae* for less than two years. Could the emperor Claudius be pleased with such a piece of advice to one of the most necessary members of his staff?

According to Seneca, this business of feeding the people cannot be compared in importance with meditation on metaphysics and ethics (ch. 19). Up to a point his contempt for a great Roman institution like the *annona* is little more than the consequence of his rooted conviction that the human body is something inferior and contemptible. The *annona* is despised as if somehow symbolic of the importance attributed to the human body by people who have not been properly educated. « Your business is with the human belly » : Seneca seems to believe that nothing worse could be said. It is characteristic that Epictetus too had a very poor opinion of the office of *praefectus annonae*. He relates that a distinguished Roman, coming back from exile, called on him at Nicopolis (he must have been one of the victims of Domitian returning to Rome). Epictetus was anxious that he should not get into touch with the Roman court again lest he might be corrupted. The man did get into touch with the Roman court and did in fact become corrupted. He was made a *praefectus annonae*. The coincidence between Epictetus and Seneca must not be interpreted as a dependence of the former on the latter. It is rather a proof of the bad reputation of the *annona* among Stoic philosophers.

But it is one thing to argue philosophically on a subject, it is another to try to persuade a man to resign his position as a *prae-*

3. [Cf. M. T. Griffin, *Journ. Rom. St.* 52, 1962, 104 for a different opinion; K. Abel, *Gymnasium* 72, 1965, 308-327. P. Grimal's commentary, 1959, is particularly valuable].

fectus annonae, especially when an emperor is particularly concerned with the *annona*, as Claudius was. If Claudius read Seneca he could not but be very annoyed, and of course Claudius did read Seneca.

One wonders whether Claudius was not also annoyed by that other chapter of the *De brevitate vitae* which is an attack on those people who put themselves such preposterous questions as « Who was the first Roman general to do this or that ? » or « Why was Sulla the last general to extend the sacred boundary of Rome, the *pomoerium* ? ».

Claudius was always ready to inquire into the first beginnings of any institution. More particularly, I do not know whether the choice of the question of the *pomoerium* as an instance of useless erudition was unintentional in A. D. 48 or 49, when Claudius was about to enlarge the sacred boundary by the inclusion of the Aventine. Students of Seneca whose opinions carry much weight are unable to see any reflection on Claudius in these attacks against erudition. They find in it nothing more than traditional Stoic stuff, as indeed, in its broad outlines, it was. But if anyone under Claudius touched the *annona* or the *pomoerium*, it could hardly be regarded as mere academic talk.

To sum up, the following elements of *De ira* and of *De brevitate vitae* seem to have political implications: in the *De ira* the very choice of the subject, if compared with the edict of Claudius' *De ira*, and the allusion to exile as a punishment; in the *De brevitate vitae* the very choice of the subject, if related to Claudius' concern for the *annona*, and the attack on erudite interests strangely identical with those of Claudius.

If this is correct, the conclusion is clear. By A. D. 49 Seneca felt in a strong position because he had solidly entrenched himself behind Agrippina, and voiced opposition to Claudius. But it was not ordinary political opposition. It implied a conception of life, both humanitarian and contemplative, which transcended personal relationships: it suggested that contemplative life is better than political life. Claudius was there, with his traditionalism, his pedantry, his occasional cruelty, his lack of refinement. Seneca was resentful about his exile, disliked the emperor's erudition and was sincerely disgusted by any cruelty. What was original and robust in Claudius' work of progressive romanization did not entirely escape Seneca's notice (see the *Apocolocyntosis*); but it failed to com-

mand his respect. The *De ira* and the *De brevitate vitae* combined an indirect criticism of the emperor with the statement of a belief which was in fact a negation of the traditional Roman values. Seneca discouraged service to the Roman State. He, the Spaniard who had become a Roman in accordance with the Roman tradition, had no interest in the programme of romanization outlined by Claudius in the most famous of his speeches. The extension of the *civitas* meant little to him.

At this point we may well ask ourselves whether *De constantia sapientis* and *De otio* belong to this period of Seneca's philosophic meditation under Claudius. Not much can be said here of *De constantia sapientis.* It is a defence of the Stoic paradox that nothing harmful can happen to the wise man. The point was of great importance because the whole philosophic position of the Stoic hinged on it. The fragment of *De otio* is far more complex and relevant to our present inquiry. It has usually been taken as a work later than 62, because it seems to be a glorification of Seneca's *otium* after his resignation. But if Annaeus Serenus was the addressee, as seems likely, that date would hardly be possible: Annaeus Serenus probably died before 62. If Serenus was not the addressee (and therefore a date after 62 is possible) I would still submit that a date about A. D. 49 is made probable by the close similarity of thought between the *De otio* and the *De brevitate vitae.*

In the *De otio* Seneca is aware that his philosophic position can no longer be described as strict Stoic orthodoxy. He was approaching Epicurus, and he knew it. It would serve no purpose to discuss here what Stoics and Epicureans really meant by their political theories. It is enough for us to remember what Seneca thought them to be. Epicurean orthodoxy in things politic he summarized in the words:

> The wise man will not engage in public affairs except in an emergency.

Stoic orthodoxy he found reflected in Zeno's formula:

> The wise man will engage in public affairs, unless something prevents him.

Seneca thinks that there is no radical difference between the two theories, for the Stoic will never find a republic in which he can work properly. Seneca does not mention Rome. He pru-

dently refers to Athens and Carthage as the two typical States which will not suit the Stoic's taste, but his condemnation inevitably involves Rome. In other words, when the Stoic is faced by political realities, he is compelled to behave like an Epicurean and to lead a contemplative life, *otium*.

Thus *otium* is the only possible choice for the Stoic. But *otium* is more than an alternative solution dictated by a hopeless situation. It is a value in itself. *Otium* implies contemplation of the divine structure of the world — which is helpful to men at large because it leads them to discover the laws governing not one republic only, but all present and future republics (ch. 6). The wise man does not cease to be socially useful if he chooses *otium* for he remains a world-citizen. Contemplative life is perfectly compatible with world-citizenship — indeed it is the best way leading to world-citizenship. One could almost say that *otium* and world-citizenship are identical. World-citizenship is an alternative solution to the citizenship of the individual State, when the individual State proves to be unsatisfactory. In any case it is an improvement on ordinary citizenship.

Nowhere else has Seneca stated so impressively his allegiance to a State greater than the Roman State, to an ideal of life greater than and essentially different from Roman imperialism. Contemplative life was preferred to political life; humanitarian sentiments to political sentiments. His liberty was not political liberty, but the liberty of the will which is guaranteed by the possibility of suicide. We may well ask ourselves what sort of empire the Roman empire was, if the future emperor was educated by a man who was advising civil servants to leave the civil service for the sake of contemplative life. Defeatism in education is never a sign of a prosperous state of affairs. However, we must not yet jump to conclusions. To a certain extent Seneca's love of contemplative life during Claudius' reign was the result of his personal dislike of Claudius. We must see what happened after Claudius' death, when Seneca became one of the most influential advisers of the new emperor.

IV

Claudius, the hated and despised, had gone. The philosopher's pupil had succeeded him. Illusions were natural. They were wide-

spread. Adulation perverted them into the dream of a golden age, as Calpurnius Siculus' *Bucolics* and the *Carmina Einsiedlensia* show. Seneca's *Apocolocyntosis* — a satire on Claudius' death — contains more than a trace of these illusions and of this adulation. Not everything in Seneca's illusions is perfectly innocent. There is something unmistakably vulgar in the *Apocolocyntosis*. Death is taken as an occasion for jokes and rejoicing. But two aspects of the *Apocolocyntosis* are serious. On the one hand Seneca again emphasizes his humanitarian ideals. On the other hand he must now take notice of Roman imperial tradition, and he therefore appeals to Augustus for a confirmation of his indictment of Claudius [4].

But the time had come for Seneca to announce a political programme. All that he had written before discouraged interest in politics. People wanted to know what he proposed to do as a minister of Nero. We must recognize that Seneca made an effort to satisfy this demand. In A. D. 56, not long after Nero's accession, he produced *De clementia*. Here he presents a programme of imperial humanitarianism. *Clementia* had become a word of Roman political ideology as early as the Elder Cato. It was exploited by Caesar and by his successors. By singling out *clementia* for his treatise Seneca achieved four results:

1. he suggested an ideal which agreed both with Roman imperial ethics and with his own former treatise on « wrath », *De ira;*

2. he canonized a political virtue which was not to be found in Greek thought;

3. he replaced traditional Greek treatises on kingship with something new which sounded more Roman;

4. he helped to fill a gap in Stoic ethics. *Misericordia*, pity, was not a virtue for the Stoics, because it was an irrational confession of weakness. *Clementia* could go some way towards replacing *misericordia*.

All this is very interesting for the history of philosophy, but clearly meant little in terms of practical politics. The Roman empire had to solve a certain number of problems connected with the

4. [Cf. M. Fuhrmann, *Gymnasium* 70, 1963, 481-514; B. Baldwin, *Phoenix* 18, 1964, 39-48; W. Richter, *Rh. Mus.* 108, 1965, 146-170].

juridical status, the economic prosperity and the education of its subjects. *Clementia* contributed little to their solution. Besides, *clementia* offered no suggestion as to the political functions of the Roman *princeps*. The Greek treatises on kingship are already vague enough on the political functions of the king. Seneca's *De clementia* is even more vague on constitutional issues.

It is odd to have to consider a treatise of the historical importance of *De clementia* as an almost ineffectual parenthesis in Seneca's thought. But Seneca had jumped too quickly from *otium* to *negotium*, from philosophy and contemplation to government and practical action. One does not get the impression that the idea of *clementia* really took hold of Seneca's mind and replaced the ideal of *otium* of his earlier works. The *De clementia* is more distinctly an occasional piece of writing than any other book by Seneca. Nor does one gather that *clementia* meant very much to the next generation (the Flavian generation) on which Seneca had great influence. As M. P. Charlesworth rightly pointed out, the association of the idea of *clementia* with Tiberius, Gaius and Nero was not to commend itself to the Romans. *Clementia* was never a conspicuous word of political propaganda in the second part of the first century A. D. Real success came to Seneca's *clementia* much later in Christian ethics. In the twelfth and thirteenth centuries his definition of *clementia* was repeated again and again. Thomas Aquinas made it his own, and through Thomas Aquinas Seneca's theory of *clementia* became a constituent doctrine of Catholic theology. This, however, does not prove that *clementia* represented a serious political programme for the Romans of the first century A. D.

V

Nero soon lost the allegiance of the Roman upper class. The promised golden age turned into a tragic farce. Nero murdered his mother and Seneca had to realize that his collaboration with Nero was naturally interpreted as a betrayal of his philosophic ideals. Everybody knew how much wealth he had amassed. Nobody forgot the crimes he had tolerated. The points against Seneca which we find in a most characteristic passage of Dio Cassius go back to contemporary public opinion as voiced by Suillius in a

trial of A. D. 58. Seneca had to defend himself. Seneca's direct answer to his critics is contained in the pamphlet *De vita beata*, but I would like to suggest that the pamphlet *De tranquillitate animi* belongs to the same context and must be dated in the same years, about A. D. 60.

It is characteristic enough that what we read in these two pamphlets is not a defence of the ideal of *clementia*. Seneca does not argue that he had tried to teach *clementia* and had failed. What we have is an attempt to show that wealth and politics are not incompatible with philosophy. From a strictly theoretical point of view such a defence was not too difficult. Stoicism could bear out Seneca. It had never discouraged philosophers from political activities and did not debar people from being wealthy. Wealth was an « adiaphoron », an indifferent thing. Furthermore, a respectable current within Stoicism which had apparently begun with Antipater supported the view that certain external things, though not good in themselves, might represent *quasi materia sapientiae*. Finally, some admission of the value of financial independence was to be found in Panaetius and Posidonius. Seneca had only to go one step further to be able to suggest that riches, though of no value in themselves, add something to the perpetual joy which comes from virtue. The gap that still existed between Stoicism and Epicureanism was narrowed down even further. Virtue remained completely independent of pleasure; but pleasure followed. « Virtus antecedat, comitetur voluptas » (*De vita beata*, Ch. 13).

But who could be deceived ? Seneca, to begin with, was not the man to deceive himself entirely. He knew that he had previously set himself a different standard of conduct. He was not happy about himself and gruffly admitted that, after all, he was no « sage » in the technical sense of the word.

If we take the *De vita beata* and *De tranquillitate animi* as a joint apology for political activity and worldly power, we must write them off as failures. All that Seneca can say for himself is that a man can save his soul even if he is a politician. He does not say what a politician must do, nor in fact why a man should be a politician at all.

Politics remained something superimposed on Seneca's philosophy. For a brief period he thought he could satisfy his ambitions and remain a philosopher. But he soon gave up pretences.

De vita beata and *De tranquillitate animi* only prove how uneasy he was about his work with Nero.

A confirmation can be found in Seneca's most important ethical treatise, the *De beneficiis*. All that we know for certain is that it was begun after Claudius' death. The composition of the seven books must have taken time. As the last years of Seneca's life are already crowded enough, I suggest that only the last one or two books can have been written after 62. The greatest part of the work must belong to the years about 60 with which we are dealing. The best Seneca, humane and outspoken, is to be found in this book on friendliness. The pages in which it is argued that a slave is able to render non-compulsory services to his master deserve the reputation they have gained. Seneca, who is so vague when he speaks of political life, is here precise and speaks from experience. He was obviously trying to get away from politics and was turning to the virtues of private life. He was ready to surrender to *otium* as soon as the time should come.

Seneca relinquished his position in 62. One cannot improve on Tacitus about this. It was the strange and, for Seneca, final victory of contemplative life over political life. He recognized the impossibility of living a political life. If he took part in the Pisonian conspiracy in 65 (which is very doubtful), the event left no trace in his writing.

VI

The masterpiece of the years of retirement A. D. 62-64, the letters to Lucilius, is a great *speculum mentis*, the mirror of a mind which has escaped political life. The first thirty letters are strongly influenced by Epicurus. In the others, Stoic technicalities tend to prevail. Allegiance to the Stoic school simply reasserted itself, but the Epicurean delight in non-political life remained a dominant note to the end. Altogether, the letters are a document of a mind which, while teaching another mind, analyses itself. No doubt C. Martha in his brilliant book on *Les moralistes sous l'empire romain* made a good point in comparing Seneca with the great Catholic spiritual directors of the seventeenth century. But Professor Misch provided a useful complement to Martha's interpretation when he included Seneca's letters in his history of autobiography. The letters to

Lucilius combine advice to other people with autobiographical confessions [5].

Seneca's attitude towards political life as reflected in the letters can be summarized in the following points:

1. He developed the singular, lively, sense of communion with the great men of the past — Cato, Laelius, Socrates, Epicurus — of which there were already traces in the *De brevitate vitae*. Romans and non-Romans are equally dear to him.

2. Seneca's world is held together not by a Roman emperor, but by a god, impersonal and yet personal. This god is sometimes nothing but the rationality of the world. Yet there is in Seneca also a personal, providential god who loves the wise man and therefore tries him.

3. Seneca not only pursues contemplative life, but takes up the theme of the *De brevitate vitae* again in order to persuade Lucilius to abandon political life.

4. The theoretical equality of all men as reasonable beings is solemnly reasserted.

Seneca likes to say that Socrates was no patrician: « Patricius Socrates non fuit » (ep. 44, 3). Slaves must be treated kindly. His letter on the treatment of slaves (47) has often invited comparison with St. Paul's letter to Philemon and with Pliny the Younger's letters on a freedman. Gladiatorial games are rejected with horror and the reason given (« homo sacra res homini ») implies the condemnation of war. Yet this teaching is not meant to be revolutionary. Slaves must remain slaves because there is no essential difference between slaves and free people. The social distinctions are shown to be unimportant: there is no suggestion that they should be abolished.

Taken as a whole the letters to Lucilius are a quest for that peace of the soul which is equivalent to liberty. Seneca is prepared to pay for peace by a silent obedience to political authority. He advises constant communion with death, poverty, renunciation, old age. He takes great pains to emphasize that the State has nothing to fear from the philosopher. The philosopher indeed is only too glad to allow the State to act as watch-dog.

5. [H. Cancik, *Unters. zu Senecas Epistulae Morales*, Hildesheim 1967; R. Ricks, *Homo-Humanus-Humanitas*, München 1967, 89-137].

Seneca admits that there is an external peace and liberty — precisely *pax et libertas* — which the philosopher appreciates, but it does not occur to him that this connection between the external *pax et libertas* of the Roman Empire and the metaphysical *pax et libertas* of the philosopher is a subject worth pursuing. In other words, the philosopher, in order to achieve the peace of contemplative life, must be prepared to pay the price of external conformity and submission.

The question often asked by German scholars whether Seneca was a monarchist or a republican does not make sense. He is not concerned with the choice between republic and monarchy, but with the more basic question of whether one ought to take any part at all in political life. For the same reason it is futile to talk about the Roman, manly, character of Seneca's philosophy. His philosophic career points to a very different conclusion. He made an effort with the *De clementia* to provide the emperor Nero with a programme. He made another effort to defend his own collaboration with Nero and his own worldly ambitions, which incidentally were not only his personal ambitions, but also the ambitions of his own family. These efforts were half-hearted and uncreative. Ultimately Seneca was unable to explain in clear words why he cared for political life, and he had no constructive thought about it. His best, most profound, words were about private virtues and intimate feelings.

Let us try to visualise the situation of a Roman consul, of a teacher and adviser of an emperor who really did not believe in what he was doing. This consul, this teacher, lived when the Roman empire was most powerful, and no external enemy seemed to be dangerous. Perhaps we shall no longer be surprised if at the same time some members of the Roman ruling class, including Nero's wife Poppaea, began to show sympathy for Judaism and Christianity [6].

6. The bibliography on Seneca is now conveniently collected in K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen*, Heidelberg 1967. A new document for the chronology of the letters in G. M. Browne, *Bull. Amer. Soc. Papyr.* 5, 1968, 17-24.

See also for recent discussion A. Ferrill, *Class. Phil.* 61, 1966, 253-257. A. Guillemin's papers on *Sénèque directeur d'âmes* are particularly relevant to my point of view: see *Rev. Ét. Lat.* 30-32, 1952-1954. So are K.-D. Nothdurft, *Studien*

zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts, Leiden 1967; R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles 1967; A. Bodson, *La morale sociale des derniers Stoiciens*, Paris 1967.

My debt to R. Waltz, 1909; K. Münscher, 1922; E. Albertini, 1923; E. Köstermann, 1934; M. Pohlenz, 1941; W. H. Alexander in a series of valuable papers is obvious. But I have also carefully considered the views expressed after the writing of this lecture by I. Lana, 1955; F. Giancotti, 1957; P. Grimal, 2 ed. 1957.

IX

DIO CHRYSOSTOMUS *

I

I shall now turn to a more detailed discussion of the life and thought of Dio of Prusa. He is a less vigorous thinker than Seneca and certainly his Greek is less personal and less attractive than Seneca's Latin. But because he is less original, he is also more typical than Seneca. His life developed according to a pattern which can be considered fairly representative of a philosopher's life in the first century A. D. He was an ordinary moral preacher, and like ordinary moral preachers he was a bore. Like many bores he managed to have an audience. Though many of his works, including his books of history, are lost, eighty essays of various lengths still remain to testify to his interests.

Dio's family lived at Prusa in Bithynia and was well connected. His mother's family was even more distinguished than his father's. His grandfather on the mother's side, who may have been a rhetorician, had been a friend of a Roman emperor and had been given Roman citizenship. Dio's mother was the object of a sort of cult after her death. It is clear that Dio inherited a lot of money from his father, though he has a certain interest in emphasising the financial difficulties in which he found himself after his father's death. The family estate was chiefly made up of vineyards and grazing land.

It is impossible to say with certainty when Dio was born. The most likely period seems to be between A. D. 40 and 50. The Latin cognomen Cocceianus by which he is mentioned in the correspondence of Pliny the Younger may or may not indicate that he received his Roman citizenship from the emperor Cocceius Nerva between 96 and 98.

Dio had both a rhetorical and a philosophical education. In-

* [Unpublished lecture 1950. Cf. *Journ. Rom. Studies* 40, 1950, 149 for a justification of the chronology here adopted, I quote Dio in J. W. Cohoon's translation, Loeb Library].

deed we have better evidence for his philosophical than for his rhetorical education. The philosopher Musonius Rufus was his master, evidently before being exiled by Nero. Dio is also said to have been a friend of another pupil of Musonius, the philosopher Euphrates, and to have been with Euphrates in Vespasian's camp when Vespasian was made emperor. The details may be untrustworthy but the main facts can hardly have been invented. An early familiarity with the Flavians is confirmed by other evidence. As for the rhetorical side of Dio's education, it will be enough to mention that he has a passage of obvious autobiographical character about the rhetorical training of his own time.

The question whether one can divide Dio's activity into two periods, a sophistic or rhetorical period and a philosophic one, has been debated since Antiquity. The most competent and authoritative modern student of Dio, the German scholar Hans von Arnim, tried to prove that Dio, after having hated philosophy, turned into a philosopher. I wish this neat and simple picture were true to the facts. Unfortunately it is not. A re-examination of Dio's works shows the sharp distinction between a sophistic and a philosophic period in Dio's life to be an illusion.

As we know, Vespasian soon proved to be hostile to the philosophers and finally decided to eject from Italy even Musonius Rufus whom he had spared in the first persecution. Dio was frightened and, rather cowardly, produced two pamphlets in which he attacked the philosophers in general and his teacher Musonius in particular. The two pamphlets have not survived, but we know from Synesius that he ' attacked Socrates and Zeno with Dionysiac jeers and demanded that their disciples should depart from every land and sea, as being the curse of towns and states '. It was very naive of von Arnim to interpret this rather unsavoury episode as if it were a proof that Dio did not yet know anything about philosophy. Clearly Dio was scared and tried to throw his earlier friends overboard.

II

Few things are certain about his life in those early years. He was an influential man both in Rome and in his native town. He occasionally acted as an advocate in legal proceedings without mak-

ing a profession of it. He travelled and had admirers in many cities. He must have given many public demonstrations of his eloquence. He took care not to be regarded as a philosopher in the strict sense.

He wrote two pieces devoted to the celebration of the famous athlete Melancomas who was loved by Titus — a confirmation of the early connections of Dio with the Flavian family. In another speech he appears as a magistrate and local grandee of his native town Prusa. A shortage of bread provoked riots. Dio, who just avoided having his house burned, found it difficult to explain before an assembly why he had not given money to buy wheat for the city. This was the good tradition for the wealthy in the Greek world. Ultimately, he could only resort to a vague menace: 'Nothing which takes place in the cities escapes the attention of the proconsuls . . . ' Dio, like all the wealthy provincials, knew he could expect support from the Roman government.

I incline to include in the early works a letter to an important man who late in life had decided to improve his literary education. The man seems to have been a Greek, not a Roman, and a provincial grandee rather than a provincial governor. Dio obliged by providing a reading list which is reminiscent of Quintilian's list in the *Institutio Oratoria*. He recommended a fairly extensive humane education including, as one would expect, Homer, Euripides, Menander, Plato, Thucydides, Theopompus and culminating in Xenophon. Dio admits the study of modern orators of both the schools of Antipatros and Theodoros, but still takes it for granted that an exclusively Greek education will prepare a man for political responsibilities. He is unaware of, or at least uninterested in, the literary production in the Latin tongue. The point must be emphasised because it will prove to be significant also from a different angle.

However, the most important piece certainly belonging to the pre-exilic period is his speech to the Rhodians. In Rhodes they liked to set up statues in honour of benefactors of the city. But the benefactors were many and the statues were expensive: so they developed the habit of using old statues for new benefactors. All that was changed was the label — that is, the inscription indicating the name of the recipient of the honour. Though a strict realism in portraiture was never in the tradition of Greek art, the results of the Rhodian practice were of course ludicrous. They offended

Dio. He speaks or rather imagines himself speaking in the Rhodian assembly against the practice and makes an appeal to the Greek sense of dignity. At the same time he makes a most extraordinary display of sophistic reasoning. He puts forward all possible arguments in favour of his thesis. The subject really involved the most burning question of the relations between Greeks and Romans, because Romans were now often honoured in Rhodes and their names replaced on the statues many Greek names of old. In Dio's speech there are passages which go right to the bottom of the real situation of a Greek city under the Romans: 'You must not suppose that the Romans are so stupid and ignorant as to choose that none of their subjects should be independent or honourable, but would rather rule over slaves' (111). 'It is rather the stones which reveal the nobility and greatness of Hellas, and the ruins of her buildings' (160). Yet one feels that Dio attributes a disproportionate importance to the business of the statues and makes it too evident an occasion for a sophistic speech. He is really avoiding more serious political issues. The pettiness of certain attacks against Athens shows that he was also trying in some misguided way to flatter the Rhodians at the expense of other Greeks.

III

Suddenly, at an uncertain date between 82 and 89, Dio lost imperial favour and was forbidden to live in Italy or in his native Bithynia. Like Ovid, Dio is not very forthcoming about the circumstances of his misfortune. He says, however, that he was exiled on account of his 'reputed friendship with a man of good character and very closely connected with those who at that time were Fortune's favourites and indeed sovereigns' (13, 1). It has been shown that he must allude to Titus Flavius Sabinus, a member of the imperial family executed by Domitian between 82 and 89 (perhaps in 82). Dio's ban was not extended to the whole of the empire: he was able to meet some of his relatives in Cyzicus, and many cities, evidently within the empire, offered him residence. The change of fortune was due to personal rather than to political reasons and was less serious than in many similar cases. But Dio refused to take it lightly and to settle down somewhere unobserved.

After consulting the oracle of Delphi (13, 9), as his beloved Xenophon had done, he chose the life of a vagrant philosopher in the cynic style. Some of his most intense experiences were obviously connected with these years of upheaval. His biographer Philostratus knows (probably from a lost work of Dio himself) that Dio carried about with him only two books: Plato's *Phaedo* and Demosthenes' *De Falsa Legatione*. He travelled in Greece and in Asia Minor and also went outside the Empire as far as Borysthenes on the Black Sea. He seems to have spent much of his time in the Danubian region where he collected materials for his historical work on the Getae. According to Philostratus, he did manual work to support himself. He also gave lectures on moral, political and religious philosophy and came to be regarded as a professional philosopher. Dio himself likes us to believe that in fact he was pressed into the position of a philosopher by popular demand. Speech 36 shows that the notion of the ideal State was his favourite theme for a lecture. He says repeatedly that he provoked Domitian by his opinions. For instance in speech 3, 13 he says: 'in bygone days when fear made everyone think falsehood a necessity, I was the only one bold enough to tell the truth even at the peril of my life' (cf. 45,1; 50,8). This must refer to the years of exile. It is most difficult to decide which of the extant works were written by Dio in exile. Von Arnim has done good work on this subject, but as usual he relied too much on his preconceived notion of Dio's evolution from a rhetorician to a philosopher.

I know of only one work which can be dated with almost absolute certainty in the years in which Dio was an exile. It is speech 66 on glory. One sentence dates the speech: 'we must not disbelieve (Dio says) what we read in Sophocles and Euripides about the end of the house of Pelops for in our times we could see another house even more prosperous being destroyed by the tongue of one man: and a third house is at present in danger'. The house destroyed by the tongue of one man is clearly the Julio-Claudian dynasty which was ruined by the theatrical ambitions of Nero. The house now in danger must therefore be the Flavian family. Dio evidently wrote speech 66 in the last years of Domitian, when people were expecting the emperor's fall. The speech, as a whole, is an attack on political ambition and by implication dismisses as bad any interest in political life. It shows Dio in his most

radical mood. But other expressions of radical views do not necessarily belong to the same period of Dio's life. For instance the speeches 14 and 15 deal with the problem of liberty and slavery and conclude that, if only the philosopher is really free, then only the philosopher is the true king. Taken seriously in their implications, these conclusions would have destroyed the whole structure of ancient society. But it is well known that such a doctrine about the real nature of kingship and freedom was current among Stoics and did not prevent them from accepting the contemporary order of society and supporting existing governments. Dio may well have written such essays on freedom in an academic mood and when he was at peace with society.

A more definite criticism is contained in the essay no. 56 on *Agamemnon or on kingship*. Here Dio maintains with great vigour that ancient kings were subjected to various forms of control and supervision either by political bodies or by personal advisers. He implies that this was a good thing. As the Roman emperors were *de facto* free from control and supervision, it is difficult to avoid the impression that Dio meant to criticise them. But, again, I do not see why Dio might not have expressed this criticism either before or after his exile.

We must conclude, therefore, that except in one case we are not in a position to attribute any of Dio's extant writings to this period of exile. We may even ask ourselves whether much has remained that is likely to belong to his exile. The tension, and the bitterness we should expect in a persecuted man appear only too rarely in Dio's extant compositions. Either he was milder than we had assumed (and he led us to think he was) or not much of what he wrote in that period has survived.

IV

When Domitian was killed in 96 and the troops of the Danubian army rioted in protest, Dio intervened and helped to persuade them to accept Nerva as the successor to Domitian. It is amusing to remember that Dio's teacher Musonius had attempted with much less success a similar intervention with the army in 69 — the year of the civil war.

After that it was a foregone conclusion that Dio should be called back by Nerva and honoured by him and later by Trajan. He returned with new authority. He was now in a position to express political opinions in a responsible way. He was a friend of the emperors and would be heard with attention in both Rome and the provinces, especially in his native Bithynia.

In the early years of Trajan an effort was made to reformulate the principles of Roman government and the terms of the collaboration between emperors and upper class. Pliny's Panegyric of Trajan and Tacitus' Agricola are the most important contributions to this discussion as they come from two Latin-speaking members of the Senatorial class. Dio and Plutarch contributed to the same discussion from the Greek point of view. They both tried to formulate the principles of a monarchic government which would be acceptable to the Greek provinces. They also tried to define the relations between the governing bodies of the Greek cities and the central government.

If it is true, as we have suggested, that the Rhodian speech by Dio was the work of a young man, one can see that there were great possibilities in him, provided that he were able to shed the sophistry and the pettiness that had marred that speech. We noticed a real sense of dignity and an acute awareness of the present situation of the Greek world.

Now Dio was challenged to bring these qualities to bear on a work of lasting importance: the re-framing of the political philosophy of the Roman empire. A century before, Augustus, Livy, Vergil and Horace had thought mainly in terms of a Roman republican tradition in need of defence. Greek philosophy counted to the extent that from Panaetius to Cicero it had been absorbed by the Roman aristocracy, but it was not allowed to dictate its terms. After more than a century the position radically changed. Rome needed a new political philosophy. Those who still made themselves the champions of the Roman republican virtus, such as Tacitus, were conscious of their own weakness and inconsistency.

Greek political thought could offer an alternative approach. Monarchy had been closely analysed by the Greeks especially after the rise of the hellenistic kingdoms. Dio found himself saddled with the responsibility of giving a formulation in Greek terms of the world-wide Roman empire of the Antonine age.

One hesitates to say whether he succeeded or not. The first impression of a modern reader is, no doubt, that the four speeches on monarchy are a failure and that Dio proved himself to be very inferior to the opportunities offered to him. On the other hand the modern reader, if he is at all historically minded, cannot help taking into account the steady popularity of Dio's political philosophy for more than a millenium.

What Dio has done is to produce a modified version of the Greek antithesis between the true sovereign and the tyrant. The antithesis was chiefly based on a psychological distinction. The true sovereign wants to do ' the greatest good to the greatest number ' (I, 65), but the tyrant seeks the satisfaction of his own ambitions and lusts. The true king is a man who is entitled to rule the others because he has mastered his own passions, while the tyrant mismanages his subjects because he is mastered by his own passions. Dio underlines this distinction in the two speeches on monarchy certainly delivered before Trajan — speeches 1 and 3. In speech 3 he also makes the point that monarchy is government based on law, but fails to explain how he sees the relation between legality and sovereignty. Must the king obey his own laws only or the laws made by others as well? Dio does not even ask this question. He is interested rather in developing an analogy between god's watch over man (82) and the king's attitude towards his subjects. Though he does not explicitly establish monarchy on a theological basis, he implicitly favours the hierarchical principle and says that the king, ' who, keeping his eyes upon Zeus, orders and governs his people with justice and equity in accordance with the laws and ordinances of Zeus, enjoys a happy lot and a fortunate end ' (I, 45). Thus monarchy becomes an indirect rule of God. This conclusion was not perfectly clear in Dio's mind, but is obviously one of the main reasons why Dio had such a persistent fortune in the Byzantine age. He retained the important Greek distinction between king and tyrant and gave it the religious colouring which would be most acceptable to people living in a theocratic society. Dio was, of course, not alone in attributing an indirect theocratic foundation to monarchy. One can find similar suggestions in the Pythagorean treatises attributed to Diotegenes and Ecphantus the date of which is uncertain. But Dio had the advantage over his competitors in that he could write a crystal clear Attic Greek —

a model for the classicism of later ages. Besides, he never lost touch with the more human sides of the professional duties of a monarch. He spoke at length about the duties of a king towards his friends and about the advantages of being a good hunter.

V

The fact that Dio became a semi-official philosopher did not prevent him from occasionally criticising imperial policies. Von Arnim took all the four speeches on monarchy to have been delivered before Trajan and denied that thay contained any criticism of the emperor. But it is easy to see that, while speeches 1 and 3 were certainly delivered before Trajan, there is no evidence that speeches 2 and 4 on monarchy were ever written for the same purpose. On internal grounds one would rather suggest that speeches 2 and 4 were written for a Greek audience. Speech 4 contains a dialogue between Diogenes and Alexander in which Diogenes has hard things to say about any ambitious policy of conquest. The whole dialogue looks like an indirect criticism of the Parthian war of Trajan.

What is wrong with Dio as a political philosopher is that he leaves the real structure of the Roman empire out of account and does not connect his theory of monarchy with his views on Greek city life. Dio the Greek citizen and Dio the theorist of monarchy never met on even ground.

Exile had certainly not decreased Dio's interest in the affairs of his native Bithynia. Under Trajan he again divided his time between administration in Bithynia and literary and political travel abroad. He delivered many speeches on local Bithynian affairs, and tried to appease the rivalry between the Bithynian cities. He showed himself aware of the fact that the Romans had helped themselves to world-rule by abandoning the narrow conception of citizenship characteristic of the Greek world. In speeches to Greek cities he invited them to imitate the Romans and to extend the rights of citizenship to certain categories of aliens. Yet it is obvious that Dio misdirected his efforts. It was no longer a question of imitating the Romans, but of finding a creative principle of collaboration between the governments of the cities and the central govern-

ment. Dio has nothing compelling to offer in this respect. When he speaks to the citizens of Alexandria in Egypt he can produce only vague suggestions about good behaviour and vague menaces of Roman intervention. Whether we take this speech as a free performance or as one inspired by the Roman government, it is not constructive. Other speeches to citizens of other towns are even more irrelevant. The pettiness of Dio's provincial speeches is matched by his quarrels with his fellow citizens. We are not surprised to hear from the letters which Pliny wrote to Trajan during his proconsulship in Bithynia about 112 that Dio was very unpopular. He was accused by his fellow-citizens of offences against the emperor and of maladministration. Trajan dismissed the accusation of majestas, but ordered an enquiry into alleged maladministration. Trajan himself was probably annoyed by some of the speeches delivered by Dio and did not protect him. This is the last item of information we have about Dio, and one would like to think that he ultimately regained imperial favour. He was then more than sixty years old, probably in fact about seventy, and needed peace.

VI

We conclude that Dio's political philosophy can be described as a pointer to a future monarchy by divine right rather than a piece of creative thought. His monarchic theories are not closely related to his experience of the life of the Greek cities. His provincial speeches are invaluable evidence for the personal and social conflicts of the Greek cities, but are politically frivolous and immature. As an attempt to revitalize the Roman empire under Trajan, Dio's political ideas are a failure. Yet as a restatement of conventional notions about the virtues required in an emperor they had lasting importance; and as an indication of the close relation between monarchy and divine rights, they paved the way for future developments.

The case of Dio can help us to reach some general conclusions about the part played by the philosophers in the evolution of political thought in the Roman empire.

Latin-speaking thinkers like Tacitus or Pliny the Younger who took upon themselves the task of examining the record of the Roman principate had a very fine knowledge of active political life:

they knew the dangers of absolutism and the moral values connected with the aristocratic tradition of the Roman republic. But their attitude was fundamentally that of people who are committed to a nostalgic celebration of the past. They did not look upon the principate as a political form to be developed, improved and made more efficient by systematic and thorough research into principles.

Here the Greek philosophers could step in. They were free from nostalgia for the Roman republican tradition as such, though they admired the Roman aristocrats who had died in the fight against tyranny. They were trained for research into principles. In the cases of Dio and Plutarch, one must add that they had direct experience of public administration. Yet when under Trajan they had a chance of producing a constructive piece of political thought, they proved to be lacking in vision. They were able to define an existing trend and therefore to encourage the contemporary transformation of the Roman principate into a monarchy. But they did not open up new ways of thought and action. Nor were they able to speak on behalf of the Greek cities — of their tradition ot culture, freedom, public spirit. They admired the men — whether Roman or Greek — who had died because they wanted to remain free. They had themselves been persecuted. But they did not ask for constitutional reforms: indeed they never thought ot them. They preached against the tyrants, but at the same time they consoled themselves with the thought that anyway the true philosopher is always free even when he lives under a tyrant. They wanted to have it both ways, and of course they could not.

The destiny of Dio was indeed strange. When he was an exile, he abandoned conventions and chose the life of an outlaw. When he was called back to influence and affluence, he lost his fire. Against his intentions he spoke words which portended evil to the Greek tradition of civic liberties. Thus people who came after him and who no longer knew what political freedom was were justified in believing that they were the real disciples of Dio of Prusa.

VII

In the early part of the fifth century A. D. there lived that remarkable man Synesius of Cyrene who became a Christian after he had

been made a bishop. When he was still on that border-line between Paganism and Christianity which he was later to cross, he wrote a long essay on Dio of Prusa. He explained that while he was reading Dio he was told in a dream that he would become a father. He therefore wrote his essay for his future son, because (he says) 'he longed to be with his son and teach him what he thought about every prose writer and every writing, introducing to him men who were dear to him with the criticism that befits each' (transl. A. FitzGerald). He recommended Dio to his future son as a man 'exceptional in speech and knowledge' who could help him to understand the ultimate truth [1].

Synesius, indeed, explains at length why he found Dio so congenial. Dio had popularised philosophy by his charm as a writer and speaker, for which he had been nicknamed Chrysostomos, 'the man with the golden mouth'. He had not been one of those austere teachers of virtue who despise rhetoric and poetry and whose tongues are unable to interpret any thought (ch. 5). Though he was not a great philosopher, he wrote well and persuasively. As Synesius put it: 'although we do not admire swans with the amazement which we bestow upon eagles when they fly aloft, far above anything visible, nevertheless we take pleasure in looking at them and delight in their song' (11). And Synesius added that Dio had been a fighter in the battle in which he himself was still involved on behalf of the Muses against those 'who partake not of the Muses' (12). Synesius was outspoken about the meaning of this battle. It was a battle in defence of the Greek mode of life. He, Synesius, had observed 'men of foreign race, men who professed a contemplative existence and for that reason took no part in public life . . . they had sacred songs, holy symbols, and certain ordered approaches to the Divinity' (7). He, Synesius, respected these men and saw their point, but declared that, as for himself, he put the Greek before the foreigner and 'considered him the wiser'.

Modern critics have debated whether the men of foreign race whom Synesius saw living according to strict ascetic rules were the members of a Jewish sect (the Therapeutae) or Christian monks. But there can be little doubt that his hostile remarks were aimed

1. J. R. Asmus, *Byz. Zeitschrift* 9, 1900, 85-151 [K. Treu, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem « Dion »*, Berlin 1958].

at early Christian monasticism, in so far as it implied withdrawal from political life and contempt of Greek culture. Thus Dio, the popular preacher of the first century A. D., who combined an intelligible philosophy with the graces of the Attic language, became a master of the Greek mode of life in the fifth century A. D. — not against Christianity but against monasticism.

There are signs that as early as the fourth century his political philosophy was also appreciated by pagans like Themistius and the Emperor Julian, but the fact that he was selected to represent the Greek way of life by a future Christian bishop is more important. Synesius' conversion to Christianity enhanced Dio's reputation. Later Dio remained authoritative among the educated Christians of the Byzantine Empire. Even in the tenth century the learned archbishop of Caesarea, Aretas, wrote comments on Dio's speeches on monarchy. In the fourteenth century Theodorus Metochites studied Dio's influence on Synesius. In the eleven centuries of the Byzantine empire Dio was never forgotten. Dio, who had been persecuted by Domitian, became the philosopher of monarchy under Trajan. As a philosopher of monarchy he remained influential so long as Constantinople remained Christian. His ideas were few and not very original, but he transmitted certain important Greek notions about monarchy to Byzantine civilisation [2].

2. J. Burckhardt's lecture on Dio, dated May 1864, is in *Gesamtausgabe* XIV, ed. E. Dürr, 1933. R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948, 150-222 is important.

Cf. now Dion Chrysostomos, *Sämtliche Reden*, Zürich und Stuttgart 1967, pp. 836-838 for bibliography: supplementary references in *Pauly-Wissowa*, Suppl. VIII, s. v. *Zweite Sophistik*, 744-747 and in F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* II, Washington 1966, 537; 705.

Parte Terza

ISTITUZIONI E LEGGENDE DI ROMA ARCAICA

I

RICERCHE SULLE MAGISTRATURE ROMANE *

I

IL DICTATOR CLAVI FIGENDI CAUSA

L'origine della dittatura continua a permanere, secondo l'opinione dei più tra gli storici, una specie di enigma che va risolto passando dalla storia alla preistoria romana e immaginando uno stato di cose che condizioni e spieghi ciò che, sempre secondo gli storici di tale opinione, sarebbe nella Roma repubblicana una incomprensibile stranezza costituzionale, un ritorno alla monarchia, che interromperebbe in momenti eccezionali la validità degli ordinamenti abituali. Perché, in fondo, ciò che è implicito nella teoria, che in questi ultimi tempi è stata ripresa da storici insigni [1], è appunto il carattere monarchico della dittatura, che non si potrebbe spiegare se non pensando a un periodo dello sviluppo statale romano, in cui la dittatura fosse l'ordinaria magistratura suprema annuale di Roma, come la troviamo in altre città latine [2]. Ma questa teoria — sia detto con il massimo rispetto per coloro che l'hanno sostenuta — non spiega nulla. È un'ipotesi, a cui nessun documento offre la benché minima conferma, la quale è inutile ed imbarazzante, perché non serve affatto a comprendere l'istituzione, per cui è stata formulata. È evidente che, ammessa pure l'esistenza di una dittatura annuale in Roma, sarebbe ugualmente incomprensibile il suo ritorno, dopo l'abolizione, nella forma di una magistratura straordinaria. O questa magistratura straordinaria si spiega per ragioni intrinseche,

* [*Bullettino della Commissione Archeologica Comunale*, 58, 1931, pp. 29-42 e 42-55; 59, 1932, pp. 157-177; 60, 1933, pp. 217-228 e 228-232].

1. E. Kornemann, *Klio* 14, 1914, 190 segg.; K. J. Beloch, *Röm. Gesch.*, 63 segg. Il materiale concernente la Dittatura è raccolto con diligenza da F. Bandel, *Die Römischen Diktaturen*, Inaug. Diss., Breslau 1910.

2. A. Rosenberg, *Der Staat der alten Italiker*, 71 segg.

inerenti all'attività politica di Roma, e allora è errato supporre che essa costituisca un reliquato di un periodo preistorico; o questa magistratura non si spiega nella forma in cui noi la conosciamo, e allora costituisce soltanto una difficoltà di più il pensare che essa, dopo essere stata abolita, sia tornata in forma diversa. La vera caratteristica della dittatura romana è la straordinarietà: è veramente curioso volerla spiegare supponendo una magistratura ordinaria, che la preceda.

Tanto meno può soddisfare un'altra teoria [3], anche questa di rispettabile età, ma ripresa, di recente, sotto la forma di una lotta tra la tendenza sabina alla magistratura collegiale e la tendenza etrusca alla magistratura unica, la quale si esprimerebbe nell'alternarsi di consoli e dittatori. L'errore di questa concezione sta nella sua inconfutabilità, perché è inconfutabile ciò che rappresenta un'astratta possibilità, che non si traduce nella forma precisa e determinata assunta dalla dittatura in Roma e non spiega, quindi, perché coesista con la magistratura consolare (compromesso tra le due tendenze ?), perché non possa durare che sei mesi (vittoria etrusca a scadenza fissa ?), perché abbia funzione essenzialmente militare ecc.

È notevole che questi tentativi, non riusciti, di risolvere il problema dell'origine della dittatura siano stati formulati senza nemmeno tener conto della ... soluzione, che effettivamente era già stata scoperta nei suoi elementi principali da G. De Sanctis [4], il quale trovò la magistratura, che costituiva il presupposto e il precedente della dittatura romana, cioè la dittatura latina, documentata nella famosa dedica fatta nel bosco di Nemi dal dittatore latino Egerio Levio di Tuscolo (Cato fr. 58). La dittatura federale latina, che non poteva non essere temporanea e straordinaria, ha una evidente analogia con la dittatura romana. Ora se si mantengono fermi il significato e la data del *foedus cassianum*, che sancì l'alleanza tra Roma e la Lega latina a parità di condizioni [5], deve essere senz'altro chiaro che il documento riferito da Catone, non contenendo il nome di Roma, che avrebbe dovuto a pieno diritto partecipare

3. P. De Francisci, *Storia del Diritto Romano*, I, 168 segg.

4. *Storia dei Romani*, I, 421 segg.

5. Id., II, 96 segg.; Id., « Sul foedus cassianum » in *Atti del 1° Congresso Nazionale di Studi Romani*, I, 231 segg.

alle cerimonie religiose federali, è anteriore al *foedus cassianum*, cioè all'inizio del V secolo, ed è quindi anche anteriore ai primi dittatori romani. Credo che, a prescindere dalle argomentazioni numerose apportate dal De Sanctis, basti questa prova per convincerci dell'anteriorità della dittatura latina. Dopo il *foedus cassianum*, Roma, prima partecipa a condizioni uguali, poi con sempre più accentuata egemonia alla vita federale, tanto che più tardi le cerimonie sacrali della lega saranno esercitate dai magistrati romani: il non vedere il nome di Roma in un documento della lega latina, non sospetto per alcuna ragione plausibile di falsità, è la dimostrazione del tempo antichissimo a cui deve risalire.

Ma, ammessa l'anteriorità della dittatura latina, accettate le evidenti analogie con la dittatura romana, non può certo soddisfare la teoria del De Sanctis nei termini precisi in cui essa fu proposta. Per il De Sanctis, Roma avrebbe imitato l'istituzione confederale, perché l'esperienza le avrebbe dimostrato la sua utilità nei momenti più gravi. Si può obiettare che un popolo imita gli istituti altrui, quando si libera dai propri, ma difficilmente sovrappone alle sue magistrature un'altra di carattere così disforme, che implicava mutamenti radicali nella costituzione. Nel complesso questo principio dell'imitazione è ancora troppo astratto e non ci permette di scendere a un preciso momento della politica romana. La dittatura temporanea e straordinaria della Lega latina è il naturale organo direttivo di un gruppo, che si raccoglie solo quando la necessità lo costringe o quando una comune tradizione religiosa lo richiama. Perché Roma accolse questa magistratura, che non aveva nulla a che fare con la sua tradizione politica?

Il problema che io formulo in questo modo è stato discusso più volte nelle esercitazioni della scuola di G. De Sanctis ed ha avuto una soluzione, come è inevitabile in ogni dibattito, collettiva. Primo un mio compagno dell'Università, Emanuele Testa, intuì, senza addurre una vera dimostrazione, che la dittatura romana non è altro che la dittatura latina trasferita in Roma. Credo d'aver apportato a questa acutissima teoria la prova della contemporaneità del *foedus cassianum* e dei primi dittatori; ed è per chiarire questo punto che io sono costretto a riprendere un concetto non mio. Mia è quindi la responsabilità di tutta la dimostrazione e di tutte le conseguenze che ne traggo, non già il merito della prima intuizione. D'altra parte non potrei accostarmi al tema specifico di questo mio articolo, la

Dittatura *clavi figendi causa*, senza aver prima determinato con esattezza la funzione originaria del Dittatore.

Quando Roma, in seguito al *foedus cassianum*, venne a trovarsi a parità di condizioni con le città latine, dovette evidentemente cooperare nel comando supremo delle guerre. E poiché il magistrato supremo era uno solo, è credibile che Roma in un primo tempo si alternasse nel comando con le città latine. In altre parole, Roma doveva eleggere anch'essa un dittatore, quando il turno la designava. La dittatura si introduceva così in Roma non già come magistratura civica, ma come magistratura federale. Questo faceva sì che la dittatura venisse considerata quale una misura straordinaria, che si prendeva soltanto nei momenti più gravi, quando o Roma aveva bisogno delle città latine o le città latine di Roma. E anche poi con il progressivo predominio di Roma, per cui essa fu considerata come la effettiva signoria della lega e nominò da sola i magistrati, ci dovette essere un periodo in cui si distingueva tra impresa militare della lega, con un dittatore a capo, e impresa militare della città, con i consoli.

Dissoltasi a poco a poco, più che la lega, la coscienza dell'esistenza della lega stessa, la dittatura apparve interamente romana e fu ritenuta un mezzo eccezionale di difesa. Ma appunto perché diventò romana, essa sparì presto; perché i Romani, quando perdettero coscienza della sua funzione primitiva, se la sentirono estranea e l'accolsero sempre di più come una misura da sopportarsi a stento per le esigenze supreme dello Stato. Perciò si deve affermare, senza ombra di paradosso, che la dittatura fu considerata come ripugnante alla costituzione romana, quando apparve come romana. L'ultimo dittatore *rei gerundae causa* fu, come si sa, eletto nel 216 e l'ultimo *comitiorum habendorum causa* nel 202, cioè precisamente in quel periodo in cui, cominciandosi a formare l'impero di Roma ed essendo ogni giorno di più necessario che i comandanti dell'esercito andassero lontano dall'Urbe, il dittatore poteva essere considerato il magistrato più adatto per queste incombenze. Invece i Romani si sforzarono di evitare questa magistratura rendendo le magistrature ordinarie atte a sostituirla. Questa è una delle ragioni principali per cui la collegialità dei magistrati con imperio andò in disuso in questo tempo: un solo pretore ebbe ciascuna provincia e soprattutto un solo console, di regola, guidò le campagne fuori d'Italia con poteri, si può dire, dittatoriali. È vero che la creazione

dei pretori quali governatori delle provincie era una conseguenza del moltiplicarsi di queste; ma per i consoli il principio della collegialità poteva essere conservato, pur che si conservassero i dittatori. E invece si giunse in questo periodo fino alla nomina di *privati cum imperio*, abuso costituzionale iniziato probabilmente con P. Cornelio Scipione, che attesta la volontà di evitare il dittatore. Non è dunque il cadere in disuso della collegialità che fa sparire la dittatura, come vuole il De Sanctis [6]; ma è la tendenza ad evitare la dittatura che contribuisce in misura grandissima a far sparire la collegialità.

Come dicevo, l'identità della dittatura romana con la latina è comprovata dal fatto che il *foedus cassianum* è contemporaneo all'apparizione dei dittatori in Roma. È ben noto che la tradizione annalistica (Liv., II, 33, 4; Dionys., VI, 95; Cic., *pro Balbo*, 23, 53) mette concordemente il trattato nel secondo dei consolati di Spurio Cassio (502, 493, 486). Questa data sembrerebbe contraddire alla nostra asserzione, perché la dittatura appare qualche anno prima, nel 501, secondo Livio (II, 18), nel 498, secondo Dionisio (V, 71, 73). Ma la stessa incertezza delle date ci conferma *a posteriori* ciò che è ovvio *a priori*, che la data del primo dittatore non si conosceva esattamente. La tradizione doveva certamente aver conservato ricordo dei primi dittatori, ma la loro lista non fu redatta che più tardi e quindi solo più tardi poté essere costituito il parallelismo con le liste consolari. La data o meglio le date che noi abbiamo sono congetture molto trasparenti. Secondo la tradizione più comune, il primo dittatore fu T. Larcio e il primo *magister equitum* Sp. Cassio: la tradizione che pone M. Valerio come primo dittatore (Fest., pag. 216 L.; Liv., II, 18, che la ripudia) è evidentemente una delle solite falsificazioni della vanità aristocratica. T. Larcio era di famiglia divenuta poi oscura o forse spentasi: ciò che da una parte è garanzia della sua autenticità e dall'altra spiega la falsificazione intorno al nome di M. Valerio. Ebbene T. Larcio appare come console nelle liste dei fasti appunto negli anni 501 e 498 in cui le due diverse tradizioni ponevano la sua dittatura. Possiamo constatare qui il medesimo processo di fabbricazione della cronologia dittatoriale, che si ritrova per la seconda coppia di A. Postumio dittatore e T. Ebuzio *magister equitum*. Livio (II, 21) segue la tradizione che preferisce l'anno 499, perché vi appariva tra i consoli T. Ebuzio; mentre Dionisio

6. *Storia dei Romani*, IV, 1, 501 segg.

(VI, 2, 3) aderisce all'altra versione che stabiliva la data nel 496, perché vi appariva console A. Postumio. Le date precise vanno dunque ripudiate, ma il periodo approssimativo di tempo ci è assicurato dai nomi di T. Larcio e Sp. Cassio. E non è senza significato, mi pare, che l'artefice del *foedus* tra Latini e Romani appaia come il primo *magister equitum*. Che se poi si volessero anche ripudiare questi primi nomi di dittatori — ciò che non credo debba farsi — resterebbe sempre fermo che la dittatura fa la sua comparsa in Roma (l'anno preciso non conta) al tempo in cui fu redatto il *foedus*.

A questo modo si risolve anche, senz'altro, il problema delle origini del *magister equitum*, diventato un grosso indovinello, da quando il Rosenberg [7] constatò che l'istituzione non aveva esatto riscontro nelle magistrature italiche e cercò di metterla in relazione con l'italico *magister iuventutis* o simili: ciò che è sempre possibile, data la nostra ignoranza sulle reali funzioni di questi magistrati, ma non è né dimostrabile, né probabile, perché, al solito, il problema si accentra attorno alla straordinarietà della magistratura romana. La soluzione più semplice è invece che il *magister equitum* fosse una creazione della lega latina, resasi necessaria per l'introduzione dei cavalli nell'esercito e per la conseguente formazione di un corpo semi-autonomo, giacché è evidente, e fu già notato [8], che il divieto (codificazione certo di un antico uso) fatto al dittatore ἵππῳ χρῆσθαι παρὰ τὰς στρατείας (Plut., *Fab.*, 4) presuppone che la dittatura sia sorta quando i cavalli non erano ancora adoperati in guerra. S'intende che, come il dittatore latino è certo in relazione con le dittature locali, così anche il *magister equitum* è in una relazione, sia pure meno precisa, con i vari *magistri* italici; ma la spiegazione della sua originalità e irriducibilità ai modelli italici si ha nella stessa originalità della lega latina.

Credo sia ormai chiaro che, per intendere la storia della dittatura romana, bisogna riportarsi a quelle esigenze che furono imposte a Roma dalla partecipazione prima e dalla egemonia poi che essa venne ad assumere nella lega latina. Il *foedus cassianum* segnò un rivolgimento nella politica romana, al quale essa cercò di adeguarsi in uno sforzo di adattamento e di trasformazione che si può osservare non solo nella dittatura, ma anche altrove. Su questo

7. *Op. cit.*, pag. 89 segg.
8. *Storia dei Romani*, I, 422, n. 3. [V. oltre il saggio *Procum Patricium*].

argomento, l'importanza che il compito di egemone sulla lega latina ebbe nella storia interna di Roma, spero di poter ritornare.

La dittatura, aggiuntasi alle altre istituzioni romane, per i motivi che cercammo di chiarire, aveva questa duplice caratteristica: in quanto magistratura originariamente federale, portava le tracce delle varie funzioni a cui serviva in una lega, non solo militare, ma anche sacrale; in quanto magistratura introdotta in Roma non era vincolata qui da una tradizione giuridica, che ne determinasse le funzioni in modo rigoroso. Queste due caratteristiche convergevano nell'unica conseguenza che la dittatura in Roma venne ad avere una struttura priva di impacci che, congiunta con la straordinarietà e l'imperio supremo, poteva permetterle di intervenire nei casi più disparati e risolvere le difficoltà procedurali più varie. Così si spiega il moltiplicarsi delle dittature per singoli scopi, così si spiega anche il *dictator clavi figendi causa*. L'origine federale faceva sì che per la nomina del dittatore non occorresse la convocazione dei comizi, giacché non si trattava di eleggere un magistrato romano; inoltre permetteva che tutte le ordinarie magistrature, consoli compresi, rimanessero in carica, siano pure subordinate al comando supremo; infine concedeva l'*imperium* non solo *militiae*, ma anche *domi*, in quanto Roma era parificata a tutto il territorio della lega, per la quale l'esclusione dell'*imperium* sarebbe stata un assurdo in caso di guerra. S'intende che anche l'assenza delle *provocatio* e dell'*intercessio* aveva il medesimo fondamento. Ora, trascurando quella dittatura *seditionis sedandae et rei gerundae causa* di P. Manlio Capitolino (368 a. C.), che ha troppi palmari elementi sospetti, si capisce che, in tali condizioni, divenissero agevoli dittature *comitiorum habendorum* o *feriarum constituendarum causa*. Il primo tipo di dittatura permetteva, senza la convocazione dei comizi, di creare un magistrato che tali comizi potesse convocare: veniva risolta in tale modo una non lieve difficoltà giuridica. Il secondo tipo permetteva, quando i consoli erano assenti, di fare compiere determinate cerimonie che competessero ai consoli da un magistrato, che, essendo superiore ai consoli, poteva assumerne le funzioni. Tanto più agevole era questo trapasso, quanto più fresco doveva essere nei primi tempi il ricordo delle funzioni sacrali del dittatore latino.

Non altrimenti che uno dei parecchi dittatori nominati per una speciale cerimonia va considerato il *dictator clavi figendi causa*. Noi sappiamo soprattutto da Festo (*De Sign. verb.*, pag. 49, Lindsay)

dell'uso di figgere un chiodo (*clavus annalis*) *in parietibus sacrarum aedium per annos singulos, ut per eos numerus colligeretur annorum*. Anche a prescindere da una tanto celebre quanto confusa testimonianza di Livio (VII, 3, 5), che analizzeremo tosto, è ovvio pensare che la cerimonia dell'infissione del chiodo fosse compiuta dal supremo magistrato: se ora troviamo che negli anni 363, 331, 313 e 263 a. C. fu nominato un dittatore *clavi figendi causa*[9], ne dedurremo che in quegli anni i consoli non avevano potuto per una ragione qualsiasi presiedere alla cerimonia ed erano stati sostituiti da un apposito dittatore, precisamente come avveniva nelle dittature *comitiorum habendorum* o *feriarum constituendarum causa*. A questa soluzione, molto semplice, di quella complicata rete di questioni che si è ormai addensata intorno a questa dittatura si opporrà il passo di Livio. Rileggiamolo dunque: *Lex vetusta est, priscis litteris verbisque scripta, ut qui praetor maximus sit idibus Septembribus clavum pangat; fixa fuit dextro lateri aedis Iovis optimi maximi, ex qua parte Minervae templum est ... a consulibus postea ad dictatores, quia maius imperium erat, sollemne clavi figendi translatum est. Intermisso deinde more, digna etiam per se visa res propter quam dictator crearetur* (VII, 3, 5-9). Come si vede dal contesto, Livio si valeva di notizie raccolte da Cincio: non c'è da dubitare che questi avesse davvero vista la legge nei suoi caratteri arcaici. In sé la legge non fa nessuna difficoltà: attesta semplicemente che il console doveva piantare il chiodo alle Idi di settembre. Si potrà dubitare che *praetor maximus* significhi realmente console; ma in primo luogo Livio e probabilmente Cincio lo hanno preso in questo senso; poi il titolo di *praetor*, sia pure *maximus*, non è mai altrove testimoniato per il dittatore; infine — e questa è la ragione fondamentale — στρατηγὸς ὕπατος è la evidente traduzione di *praetor maximus* e ne attesta, insieme con l'antichità, l'autenticità.

Ciò che invece è assurdo è la costruzione che Livio ha aggiunto alla notizia intorno alla *lex vetusta*. E dico Livio e non Cincio perché si può dimostrare, e gli elementi essenziali sono già stati visti di

9. Per il 363 a. C., Liv., VII, 3, 3 e *C.I.L.*, I, 1, 20; per il 331, Liv., VIII, 18, 12 e *N. d. Scavi*, 1899, 384 (cfr. C. Huelsen, *Klio* 2, 1902, 248 segg.; Th. Mommsen, *Hermes* 38, 1903, 116 segg.); per il 313, Liv., IX, 28, 6; per il 263, *C.I.L.*, I, 1, 22.

H. Peter [10], che Cincio non ha fornito a Livio che la notizia della *lex*. Mentre nel passo in discussione Livio riconnette evidentemente il *dictator clavi figendi causa* con il *clavus annalis*, poche linee sopra lo collegava con una funzione purificativa: *repetitum ex seniorum memoria dicitur pestilentiam quondam clavo ab dictatore fixo sedatam. Ea religione adductus senatus dictatorem clavi figendi causa dici iussit* (VII, 3, 3). La stessa affermazione è ripetuta in un altro caso: *itaque memoria ex annalibus repetita in secessionibus quondam plebis clavum ab dictatore fixum alienatas discordia mentes hominum eo piaculo compotes sui fecisse, dictatorem clavi figendi causa creari placuit* (VIII, 18, 12) [11]. Come è facilmente constatabile, Livio accoglie nella sua opera due tradizioni *toto coelo* differenti, di cui egli stesso ha cura di indicarci la provenienza: la tradizione annalistica parla di un *clavus* piantato in condizioni particolari a scopo di purificazione da un dittatore; la tradizione raccolta da Cincio e documentata in una legge sa del *clavus annalis* confitto dal console. Livio ricorse evidentemente a Cincio per completare le sue informazioni sul *clavus* e trovò nozioni del tutto diverse da quelle annalistiche in proposito e allora elaborò quella spiegazione artificiosissima, secondo cui dal console si sarebbe passato al dittatore e poi a una dittatura speciale. C'è appena bisogno di dire che la spiegazione, fatta apposta per intendere il preteso passaggio dal console a un dittatore speciale, presuppone un anello intermedio, il dittatore che può assumersi annualmente l'incarico del *clavus*, che è un non senso nel modo più rigoroso.

Ma è agevole riconoscere donde tragga la sua origine la tradizione annalistica. Essa si trovava di fronte a pochissimi casi di una dittatura speciale. Il legame con il *clavus annalis*, cerimonia annua e abitudinaria, non era facile a vedersi, anche se il suo uso permaneva ancora, quando gli annalisti consultati da Livio raccolsero le loro notizie. Ciò che non è sicuro, perché noi abbiamo l'ultima testimonianza con l'ultima dittatura *clavi figendi causa* (263 a. C.), che non dovrebbe essere troppo anteriore al venir meno di questo uso. In caso contrario nel III sec. dovremmo vedere moltiplicate queste

10. *Hist. roman. relliquiae*, CVIIII segg. Non entro nella questione sulla personalità di Cincio. [J. Heurgon, *Athenaeum*, 42, 1964, 432].

11. Seguo l'ed. oxoniense di C. F. Walters e R. S. Conway.

dittature speciali, essendo i consoli spesso lontani da Roma. Queste dittature non s'incontrano, probabilmente, perché tale costume arcaico e ormai inutile, cadde allora in disuso. Certo, quando Augusto volle rimettere in vigore l'antica cerimonia, essa era già sparita da molto tempo, ché altrimenti non si spiegherebbe come egli la potesse attribuire al censore invece che al console e la trasferisse dal tempio di Giove a quello di Marte Ultore (Dio, 55, 10, 4). La tradizione si era già da lungo tempo spezzata, e si poteva privare il consolato e un tempio di uno dei loro privilegi, senza nemmeno forse aver coscienza di farlo. Non può costituire un argomento in contrario la nota frase di Cicerone: *Laodiceam veni pridie Kal. Sext. Ex hoc die clavum anni movebis* (*ad Att.*, V, 15). Cicerone non allude già a una cerimonia attuale: *ripete* un modo di dire, che poteva essere sopravvissuto all'uso cui si riferiva. Comunque ad ogni modo si voglia giudicare intorno all'uso del *clavus annalis*, è certo che gli annalisti, trovatisi di fronte a quelle poche dittature veramente singolari, non seppero metterle in relazione con il *clavus annalis* stesso e pensarono a una funzione apotropaica. Non è da escludere, anzi è probabile, che questa congettura fosse suggerita da qualche pratica superstizione romana, come quella ricordata da Plinio (*nat. hist.*, XXVIII, 6, 63): *clavum ferreum defigere in quo loco primum caput fixerit corruens morbo comitiali, absolutorium eius mali dicitur.* Ma non ci può essere dubbio, credo, che gli annalisti commisero un arbitrio, riferendo queste pratiche alla dittatura *clavi figendi causa* e creando tutta una costruzione leggendaria là dove le notizie autentiche certo non abbondavano.

Le incertezze e le confusioni che i Romani stessi avevano sull'argomento sono provate anche dalle doppie versioni che si hanno per due dei dittatori *clavi figendi causa*. G. Favaro [12] ha visto assai bene come in Livio (VII, 3) si confondono due tradizioni, di cui una faceva L. Manlio *dictator rei gerundae causa*, l'altra *clavi figendi causa*. Lo stesso fatto è ben noto per la dittatura di C. Petelio, che, per testimonianze di Livio stesso (IX, 28), era ritenuto solo da alcuni (fra questi dal compilatore dei fasti capitolini) *dictator rei gerundae causa*. Tanto nell'un caso quanto nell'altro vale la norma della *lectio*

12. Il « Clavus annalis » e il « Dictator clavi figendi causa » in *Atti del I Congresso Nazionale di Studi Romani*, II, 223 segg.

difficilior: fuor di metafora, è spiegabile che un dittatore *clavi figendi causa* fosse creduto del tipo solito. Perciò ritengo sia eccessivo il pessimismo del Beloch [13], che finisce con il negar fede a queste due dittature. E specialmente per la prima di esse, quella di L. Manlio, va anche osservato che ha torto K. J. Beloch stesso a credere che nel IV secolo fossero indicati solo i nomi dei dittatori e non le competenze speciali. Non si vede la ragione per cui un semplice dittatore, cioè un *dictator rei gerundae causa*, avrebbe dovuto essere trasformato in *dictator clavi figendi causa*, molto meno importante e conosciuto. Non può ugualmente convincere ciò che il Beloch oppone contro l'autenticità del dittatore del 331 a. C.: «auch der Dictator von 423/331 scheint nicht in allen Annalen gestanden zu haben (Liv., VIII, 18, 2 *nec omnes auctores sunt*, vgl. ...)», (pag. 37). Il *nec omnes auctores sunt* di Livio si riferisce non alla dittatura, confermata anche dai fasti, ma ai particolari della pestilenza di quell'anno: *Illud pervelim — nec omnes auctores sunt — proditum falso esse venenis absumptos quorum mors infamem annum pestilentia fecerit* (VIII, 18, 2). Del resto, il Beloch, dopo aver eliminato tre dittatori, è stato costretto ad ammettere l'autenticità del quarto (263 a. C.), perché troppo in età storica; e questa è la migliore conferma dell'impossibilità di poter infirmare totalmente il valore delle testimonianze più antiche.

In tutto ciò che precede è senz'altro implicita la confutazione della vecchia teoria del Mommsen [14], che, prestando fede solo alle due dittature del 363 e del 263 a. C., riteneva secolare la cerimonia dell'infissione del chiodo: per le medesime ragioni non dovrà accogliersi la recentissima teoria del Favaro, che, seguendo inconsapevolmente gli annalisti antichi, ha cercato con molto acume di scindere la dittatura *clavi figendi causa* dal *clavus annalis*.

Quando si valutino le conoscenze positive, su cui si potevano fondare gli annalisti, si potrà difficilmente dubitare che il *clavus* del dittatore non sia il *clavus annalis*. Perciò la dittatura *clavi figendi causa* non solo è storica, ma rientra senza difficoltà nella storia costituzionale di Roma e in particolare nella storia della dittatura quale è qui prospettata.

13. *Röm. Gesch.*, 36 segg.
14. *Römische Chronologie*, 175 segg.

II

IMPERATOR

Resta non risolto il problema — e lo ha visto il Rosenberg [15] — perché solo dopo una vittoria un magistrato fornito d'*imperium* assumesse il titolo di *imperator* che, a rigore, gli spettava anche prima. È noto che il titolo di *imperator* compare piuttosto tardi. Livio (XXVII, 19, 4) afferma che lo assunse P. Cornelio Scipione nel 209 a. C. in Spagna: *Tum Scipio, silentio per praeconem facto, sibi maximum nomen imperatoris esse dixit, quo se milites sui appellassent: regium nomen, alibi magnum, Romae intolerabile esse.* Ma il passo, come si vede subito, deriva da Polibio (X, 40, 5), dove il titolo di *imperator* (αὐτοκράτωρ) non si ritrova: διὸ καὶ συναθροίσας τοὺς Ἴβηρας βασιλικὸς μὲν ἔφη βούλεσθαι καὶ λέγεσθαι παρὰ πᾶσι καὶ ταῖς ἀληθείαις ὑπάρχειν, βασιλεύς γε μὴν οὔτ' εἶναι θέλειν οὔτε λέγεσθαι παρ' οὐδενί. ταῦτα δ' εἰπὼν παρήγγειλε στρατηγὸν αὐτὸν προσφωνεῖν. All'*imperator* di Livio corrisponde στρατηγός, che qui non ha probabilmente il significato tecnico di *praetor*, ma esprime come può la singolare funzione di *privatus cum imperio*, che dava a Scipione poteri proconsolari in Spagna [16]. Polibio, in mancanza di meglio, determina, se di determinazione si può parlare, la carica di Scipione con un nome che ad orecchio greco significava solo « comandante » e che serviva anche per indicare il proconsole (cfr. Plut., *Caes.*, 2; Appian., *Mithr.*, 90). Ma Livio, che sapeva non potersi parlare di *praetor*, non poté tradurre στρατηγός con uno dei termini abituali e dovette cercare un appellativo che convenisse alla situazione e credette di trovarlo in *imperator*. E poiché noi non sappiamo come Scipione si potesse far chiamare, non è escluso che questo *imperator* sia una congettura che colga il vero; ma allora bisognerebbe ammettere che Polibio non possedesse ancora il termine specifico per tradurre *imperator* e adoperasse perciò un nome generico. D'altra parte non si può nemmeno assolutamente escludere che Scipione, per quanto avesse in sostanza poteri proconsolari, si nominasse nell'uso comune

15. *P.-W.*, s. v. « Imperator », IX, 1, col. 1141. L'articolo del Rosenberg è notevolissimo per i problemi che suscita, anche se non ne risolve nessuno. Queste mie brevi note non avrebbero potuto essere scritte senza questo articolo. Credo non sia necessario un esplicito rimando all'indispensabile *Staatsrecht* del Mommsen. [R. Combès, *Imperator*, Paris 1966 per bibl. recente]

16. Cf. De Sanctis, *Storia dei Romani*, III, 2, 454. [R. Combès, *Imperator*, p. 57].

pretore, assumendo il nome del magistrato abituale; e, in questo caso, la verità starebbe dalla parte di Polibio. Il problema, come si vede, è complicato e non può risolversi con certezza e ad ogni modo, se anche fosse provato che Scipione fu *imperator*, non avremmo altro che una prova di più per la tesi che ora sosterremo. Per la quale converrà riprendere in esame i più antichi documenti di *imperator* attestatici epigraficamente.

Escluso dalla lista certa degli *imperatores* Scipione, il primo generale romano di cui noi sappiamo sicuramente che portasse il titolo di *imperator* è L. Emilio Paolo. Due volte egli fu acclamato, nel 189 e nel 167 a. C., e in nessuno dei due casi egli era console. Nel 189 era pretore nella Spagna ulteriore, donde emanò quel decreto che comincia appunto: *L. Aimilius L. f. inpeirator decreivit* (*C. I. L.*, II, 5041). L'altra iscrizione che noi abbiamo è posteriore a Pidna, ma dell'anno seguente, quando Emilio Paolo, allora proconsole, fece la nota visita ai luoghi più famosi della Grecia e fu anche a Delfi (Liv., XLV, 27, 7), donde proviene la nostra epigrafe: *L. Aimil'us L. f. inperator de rege Perse Macedonibusque cepet* (*C.I.L.*, I, 2^2, 622). Proconsole era stato anche Mummio, quando faceva, dopo il trionfo del 145 a. C., l'offerta documentata in *C.I.L.*, I, 2^2, 626: *L. Mummi L. f. Cos. Duct(u) auspicio imperioque eius Achaia capt(a), Corinto deleto, Romam redieit triumphans, ob hasce res bene gestas quod in bello voverat, hanc aedem et signu(m) Herculis Victoris imperator dedicat.* E non ci sarebbe bisogno di insistere sulla data del 145, provata dalla permanenza in Grecia di Mummio, prima del trionfo, ancora come proconsole, se nonostante la datazione del *Corpus*, non si leggesse la data del 146 in parecchi autori, per es. nel Rosenberg (art. cit. col. 1141) e nel *Dizion. Epigr.* del De Ruggiero (s. v. *Imperator*, IV, 42). Anzi, la relativa abbondanza delle iscrizioni che concernono Mummio riferibili sicuramente al 146 a. C. (*C.I.L.*, I, 2^2, 627-631) ci permette di affermare con sicurezza che egli non portò il titolo di *imperator*, mentre era console. Nella iscrizione ora riportata noi abbiamo dunque una contrapposizione tra *consul* e *imperator* quale si può trovare parecchio più tardi nella iscrizione di Eleusi (*Ap. Claudi*)*us Ap. f. Pulche*(*r*) *Propylum Cere*(*ri*) (*et Proserpi*)*nae cos. vovit* (*im*)*perato*(*r*) (*coepit*) (*C.I.L.*, III, 547). Qui sia rilevato, a guisa di parentesi, che pure in questo caso la data del 54 a. C. offertaci dal *Dizion. epigr.*, (loc. cit.) — l'anno del consolato di Appio Claudio — è arbitraria, come dimostra, a tacer d'altro, la stessa con-

trapposizione di *consul* e *imperator*. La data giusta per la proclamazione di Appio Claudio Pulcro a *imperator* è invece quella dell'anno seguente, in cui egli fu proconsole in Cilicia (cfr. Cic., *ad famil.*, III, 1 e 2). Questa inesattezza andava rilevata perché si trova anche in due altri casi, che, appartenendo alla serie più antica degli *imperatores*, ci premono particolarmente. *C.I.L.*, VI, 1273 ci fa conoscere un altro *imperator: C. Caecilius Q. f. Metellus imperator.* Il *Dizion. epigr.* identificando, al solito, l'anno del consolato con l'anno dell'assunzione del titolo di *imperator*, dà il 113 a. C.; mentre noi sappiamo che Cecilio Metello trionfò nel 111 (v. gli *Acta triumphalia ad loc.* e cfr. Eutrop., IV, 25 e Velleius, II, 8). L'assunzione del titolo di *imperator* andrà dunque messa in quest'anno o al massimo l'anno prima: in ogni caso quando egli non era più console. Lo stesso si può dire di M. Minucio Rufo, di cui abbiamo la nota iscrizione: *M. Minucium Q. f. Rufum imperatorem Galleis, Scordisteis et Besseis . . .* (*C.I.L.*, I², 692). Invece dell'anno del consolato, 110 a. C., sarà da tener conto di Liv., *ep.*, 65: *M. Minucius proconsul adversus Thracas prospere pugnavit.* A questa vittoria si riferisce anche il trionfo accennato da Velleio, II, 8: *Per eadem tempora clarus eius Minucii qui porticus, quae hodie celebres sunt, molitus est e Scordiscis triumphus fuit.* Il titolo di *imperator* fu dunque assunto tra il 109 e il 106, anno del trionfo che seguì il proconsolato (v. *Acta triumphalia ad loc.*).

Restano, tra le proclamazioni ad *imperator* che precedono quella di Silla, due soli esempi, in cui l'*imperator* potrebbe essere *consul;* due esempi, trascurati, per quel che io vedo, dai critici. Il primo caso è offerto dal decreto di Cn. Pompeio Strabone [17] emanato *in castris apud Asculum* un anno indeterminato, che non può essere se non il 90 o l'89 a. C., se non, cioè, l'anno in cui Pompeio Strabone fu legato o l'anno in cui fu console, sempre comandando un esercito romano contro gli Italici. In questa iscrizione Cn. Pompeio è detto infatti *imperator*. Si preferisce in genere la data dell'89 a. C. [18], la quale, se pure fosse esatta, sarebbe tutt'altro che opposta alla nostra tesi, come vedremo precisamente esaminando il secondo caso in questione: perchè già nella guerra marsica siamo in un periodo di

17. Ed. princeps dei due frammenti in G. Gatti, *Bull. Comm. Arch. Com.*, 36, 1908, 169 segg. e 38, 1910, 273 segg., cf. *C.I.L.*, I, 2,709 e H. Dessau, *Inscr. Lat. Sel.*, 8888.

18. Così Dessau, *loc. cit.* e C. Cichorius, *Röm. Studien*, 130 segg.

rinnovamento, che diventerà tosto di sconvolgimento delle istituzioni romane, e non potrebbe quindi fare meraviglia che si venisse meno alla tradizione di non proclamare *imperator* un console. Ma questa data è messa gravemente in dubbio dagli elementi che paiono sinora acquisiti dalla nostra ricerca, perché all'iscrizione manca il titolo consolare: ciò che il Cichorius [19] non poteva spiegare se non rimandando a quegli esempi di Emilio Paolo e di Mummio, che ci sono apparsi infondati. E se il Cichorius osserva che nel 90 Cn. Pompeio « als Legat unter den Auspizien des Konsuls Caesar » non avrebbe potuto assumere il titolo di *imperator*, va fatto rilevare che Cn. Pompeio non era legato di Cesare, ma di Rutilio, il console morto (Cfr. Appian., *Bellum civ.*, 1,179). Ora noi sappiamo esplicitamente (Liv., *Per.*, LXXIII) che due legati di Rutilio, C. Mario e Q. Cepione, ebbero dopo la sua morte l'imperio, cioè, deve ritenersi, la potestà proconsolare necessaria per avere comando autonomo; e la nostra tradizione è così lacunosa che non ci impedisce di rifiutare l'ovvio suggerimento dell'analogia che prima o poi anche Cn. Pompeio abbia avuto la medesima potestà. Né ci si può fondare su un altro indizio più lieve: l'assenza del nome di Cicerone, tra i membri del consiglio di Pompeio nominati nell'iscrizione [20]. Noi sappiamo che Cicerone, il quale aveva indossato la toga virile nel 90, partecipò alla guerra marsica sotto Silla (Plut., *Cic.*, 3 e Cic., *de divin.*, I, 72 e II, 65): sappiamo, inoltre, che dovette trovarsi per un certo tempo al seguito di Pompeio Strabone già console, se poté assistere a un colloquio con il comandante nemico Vettio Scatone (Cic., *Phil.*, XII, 27). Ora se è abbastanza probabile, come vuole il Cichorius [21], che il colloquio sia avvenuto, per varie ragioni, nei primi mesi dell'89, noi non sappiamo affatto quanto Cicerone stette con l'uno e con l'altro generale romano, ed è arbitrario pensare che egli sia passato da Pompeio Strabone a Silla proprio nel giorno anniversario dell'assunzione della toga virile, il 17 marzo 89. Può essere che Cicerone abbia sempre militato sotto Silla e si sia trovato unicamente per qualche missione al campo di Pompeio; può essere anche — ed è forse la miglior congettura — che Cicerone nel 90 fosse sì al campo di Pompeio, ma non fosse ammesso nel

19. *Op. cit.*, 131.
20. Cichorius, *op. cit.*, 182 segg.
21. Cf. E. Ciaceri, *Cicerone e i suoi tempi*, I, 1926, 11, n. 4.

suo consiglio, perché troppo giovane *homo novus*, appena *tiro*. E non può obiettarsi che Cn. Pompeio, il futuro triumviro, per quanto più giovane, apparteneva già al consiglio, per la semplice ragione che egli era figlio del console. Eliminate quindi tali difficoltà, resta solo il fatto fondamentale: che Cn. Pompeio Strabone è nominato *imperator* e non *consul*, indizio, fino a prova contraria, che egli non era console. Il Pais[22] ha anche indicato l'occasione in cui nel 90 Cn. Pompeio dovette essere proclamato *imperator:* la vittoria romana nelle vicinanze di Fermo.

L'altro caso, che restava da esaminare, è offerto dall'accenno di Orosio (V. 18, 15) secondo cui nel 90 il console L. Giulio Cesare sarebbe stato proclamato imperatore dai soldati. La notizia suscita diffidenza sia per la fonte che la trasmette sia perché, dopo quanto abbiamo osservato, la notizia appare isolata. Tuttavia sarebbe arbitrario respingerla e si deve quindi almeno in via ipotetica concludere che precisamente nella guerra marsica si ha il primo caso in cui il titolo di *imperator* è assunto da un console. L. Giulio Cesare pone dunque probabilmente fine alla serie arcaica degli *imperatores*.

Da questo tempo fino all'82 a. C., quando troviamo Silla *imperator*, non abbiamo, per quel che io so, altre attestazioni di *imperatores*. E poiché il titolo di Silla, nelle condizioni eccezionali in cui fu assunto, non può essere messo insieme con quello dei suoi predecessori (lo vedremo meglio quando verremo a lui), possiamo fermarci a questo punto per trarre alcune conclusioni dalla storia arcaica di *imperator*.

La presente ricerca ha intanto assodato un punto: *imperator* non è mai stato titolo, fino al 90, dei consoli. Il Rosenberg, forse perché non aveva potuto escludere ogni acclamazione a *imperator* di un console, era giunto a una constatazione solo nell'apparenza simile, in realtà molto differente: « Der ordentliche Gemeinderegent, Consul und Dictator, führt gewöhnlich auch nach der imperatorischen Akklamation seinen normalen Titel weiter, während der Provinzstatthalter und der Proconsul im gleichen Falle den *imperator* — Namen vorzieht » (art. cit., col. 1142). Noi abbiamo veduto che non solo « gewöhnlich », ma, per quel che sappiamo, in nessun caso un *consul* ci appare come *imperator:* e non c'è nessuna ragione

22. *Studi storici per l'ant. classica*, II, 1909, 140.

di supporre che questo titolo fosse sottinteso dai consoli, mentre sappiamo tutti che più tardi i titoli di console e di *imperator* spesso compaiono uniti. Anzi l'opposizione tra *consul* e *imperator* che abbiamo notato nell'iscrizione di Mummio e in quella, veramente assai più tarda, di Appio Claudio Pulcro esclude o per lo meno rende inverosimile che un *consul* potesse avere un titolo di *imperator* sottinteso. Allo stato attuale della nostra conoscenza sull'argomento, che non è scarsa, noi abbiamo il diritto di affermare che un console non era mai *imperator*, cioè non lo poteva essere. Questo fatto non può interpretarsi semplicemente in modo generico, come se *imperator* non fosse titolo che convenisse ai consoli, perché non di sufficiente importanza. Tale ipotesi si potrebbe proporre solo se il titolo di *imperator* precedesse cronologicamente in ogni generale il consolato; ma abbiamo visto, ad esempio, nel caso di Emilio Paolo o di Lucio Mummio, che *imperator* segue il consolato. Ed è fatto di straordinaria importanza appunto nei casi, come quelli di Lucio Mummio e di Emilio Paolo, in cui la vittoria avvenne nell'anno del consolato e l'assunzione del titolo solo nell'anno del proconsolato. In questi casi l'acclamazione dei soldati non seguì subito la vittoria e prese forse occasione dalla stessa nomina a proconsole, evidentemente perché si sentiva una reale incompatibilità fra il titolo di *imperator* e quello di *consul*. Di questa incompatibilità è forse ancora prova un caratteristico capitolo di Plutarco (*Mar.*, 22). Dopo la vittoria di Acque Sestie, Mario, circondato dall'esercito, sta per sacrificare: si aspetterebbe che egli venisse salutato *imperator*. Invece sopraggiungono messi che lo salutano per la quinta volta console, e di proclamazione imperatoria non è fatto cenno. Alla *salutatio* dei messi non è contrapposta l'altra *salutatio* dell'esercito, come pure il momento porterebbe a credere.

Si ricorderà che noi eravamo partiti dal problema perché un generale si chiama *imperator* solo dopo una vittoria, mentre ha l'*imperium* anche prima. Questo problema si determina ora più esattamente così: perché il titolo di *imperator* non può in origine essere assunto che da un proconsole o da un pretore dopo una vittoria? I dati del problema sono due e ogni soluzione deve soddisfare entrambi.

Cominciamo con l'assunzione del titolo dopo una vittoria. È quasi lapalissiano (ma pure non mai valutato) che se il titolo di *imperator* viene assunto dopo una vittoria esso dipende da una con-

dizione che *solo* dopo la vittoria si effettua. Ciò esclude dunque che i soldati potessero proclamare o riconoscere loro *imperator* dopo la vittoria chi loro *imperator* era ugualmente prima o dopo la vittoria, o con la vittoria o con la sconfitta. Non è l'*imperium militiae* senz'altro che può essere esaltato dai soldati. Non resta dunque altra soluzione se non pensare che i soldati, acclamando il loro generale vincitore, lo salutino con un titolo che esprime ciò che egli è divenuto in seguito alla vittoria, cioè signore dei nemici, padrone della loro vita e della loro morte. È tanto naturale che un generale vittorioso venga salutato non per quello che egli è sempre verso i suoi soldati, ma per quello che diviene per i vinti. Non vorrei che la mia formula fosse troppo rigorosa e schematizzasse eccessivamente ciò che aveva un contenuto sentimentale più complesso, ma direi che per i soldati che proclamavano l'*imperator*, il generale era per loro il signore dei nemici alle cui glorie essi compartecipavano. In altri termini: i soldati salutavano nel loro generale chi per l'*imperium* di cui era fornito avrebbe potuto disporre, come avrebbe voluto, dei nemici. Ora si capisce che questo titolo fosse limitato ai proconsoli e ai pretori, che avevano il compito specifico di governare una provincia, cioè in fondo precisamente di governare questi vinti. Di loro si poteva dire senz'altro che divenivano *imperatores* dopo la vittoria, mentre i consoli rimanevano sempre i rettori del popolo romano. Non poteva portare il titolo di *imperator*, se questo si riferiva al comando di nemici vinti, chi dopo la vittoria sarebbe tornato a Roma a governare i suoi concittadini, ma chi restava a presiedere i vinti. Mentre a Roma il titolo di *imperator* in questo senso avrebbe urtato chi era abituato a vedere nei suoi capi i suoi magistrati e non i suoi signori, questo termine era assai conveniente per chi comandava tra popolazioni a cui doveva apparire sovrano. Livio, quando faceva dire a Scipione di voler essere chiamato dagli Iberi non re, ma *imperator*, intendeva lo spirito del nome, anche se forse errava nell'attribuirlo al primo Scipione.

Solo presupponendo questo significato noi possiamo renderci conto che esso abbia potuto diventare il termine più comune e (non sembri un giuoco di parole) più proprio per indicare il supremo capo dello Stato romano, quando esso venne a poco a poco trasformandosi da organizzazione cittadina in organizzazione imperiale. *Imperator*, cioè reggente dei popoli sottomessi alla maestà del nome romano, doveva essere allora l'indicazione più conveniente. Ma

perché questo avvenisse occorreva che la designazione sorta spontanea dalla bocca dei soldati prendesse un valore che superasse quello dei titoli ufficiali. Ciò poté avvenire solo quando l'armata prese un'importanza decisiva come fattore della politica romana, al tempo cioè, press'a poco, della guerra sociale.

In quel tempo cominciò ad essere manifesto che chi poteva essere proclamato *imperator* dalle truppe aveva in mano una forza per agire decisivamente sulle sorti di Roma: allora perciò *imperator* diventò un titolo, che, attestando il valore di un generale e più ancora la devozione dell'esercito al suo capo, era il simbolo del suo potere.

Al tempo di Silla comincia dunque la nuova fase della storia di *imperator* che si conclude con Augusto. Questo non avviene già, s'intende, perché solo in questo periodo il titolo sia riconosciuto ufficialmente: per quanto le nostre testimonianze siano incerte e confuse, non mi pare dubbio che il titolo fosse già riconosciuto prima dal Senato. Cicerone in *Phil.*, XIV, 5, 12 sembrerebbe addirittura riportare al Senato la nomina ad *imperator* nella famosa frase: *An si quis Hispanorum aut Gallorum aut Thraecum mille aut duo milia occidisset eum, hac consuetudine quae increbuit, imperatorem appellaret senatus.* Ma che la proclamazione avvenisse prima da parte dei soldati sapeva bene Cicerone stesso: ... *ita victoria iusta imperator appellatus apud Issum* (*ad famil.*, II, 10, 3). Per la medesima ragione non è probante l'altro testo di Cicerone (*Phil.*, XIV, 4, 11): *Sed hoc primum faciam ut imperatores appellem eos, quorum virtute, consilio, felicitate maximis periculis servitutis atque interitus liberati sumus*, anche a prescindere dalle testimonianze di Dione Cassio (XLI, 38, 1) che per questo caso mette accanto alla proclamazione del Senato quella dei soldati: ἡττηθέντος δέ αὐτοῦ αὐτοκράτορες οὐ μόνον ὁ Ἵρτιος, ἀλλὰ καὶ ὁ Οὐίβιος καίπερ κακῶς ἀπαλλάξας ὅ τε Καῖσαρ καίτοι μηδὲ μαχεσάμενος καὶ ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν καὶ ὑπὸ τῆς βουλῆς ὠνομάσθησαν. Che la nomina ad *imperator* avesse come atto fondamentale, al tempo di Cicerone, la proclamazione dei soldati sa anche Cesare (*bell. civ.*, II, 26) *Curio ... universi exercitus conclamatione imperator appellatur.* Per quanto non sia impossibile che la proclamazione potesse avvenire alle volte per iniziativa del Senato, nessuna testimonianza ce lo comprova. Dalle testimonianze sappiamo solo che il Senato confermava il titolo di *imperator.* Come lo confermasse in tempo antico ci è ignoto, perché certo non può valere ciò

che Dione Cassio dice di Marco Aurelio (LXXI, 10, 5); tuttavia è probabile che non occorresse alcun decreto, ma il Senato, all'annunzio che dava della sua proclamazione il nuovo *imperator* in una qualche sua relazione, gli rispondesse salutandolo con questo titolo e lo consacrasse perciò ufficialmente. Ed è da ritenersi che questo riconoscimento sia avvenuto per i primi *imperatores* che noi conosciamo, giacché è inverosimile che essi in documenti ufficiali assumessero un titolo che non aveva alcun valore legale. Ma può essere, anzi è probabile, che prima degli *imperatores* riconosciuti ve ne fosse stato un certo numero per il quale il titolo fosse rimasto semplice espressione del tripudio dei soldati, di carattere privato. Per ovvie ragioni cronologiche non si può pensare che questa serie sia stata molto lunga; ma tuttavia è più esatto ritenere che i nostri più antichi documenti ci riportino non alle prime proclamazioni imperatorie, ma ai primi riconoscimenti.

Tutto questo occorreva dire per togliere a ognuno il sospetto che l'importanza dell'*imperator* potesse essere venuta da un riconoscimento ufficiale. Ciò è tanto poco vero che Silla fu *imperator* senza riconoscimento. I documenti con cui noi lo conosciamo *imperator* sono infatti anteriori alla fine dell'82 a. C. e risalgono al periodo in cui egli era dichiarato *hostis* del popolo romano.

L'iscrizione fondamentale è quella scoperta a Suessa, che, come si ricorderà, si diede a Silla durante la guerra civile nell'83 (App., *bell. civ.*, I, 85): *L. Cornelio L.* [*f.*] *Sullae Felici imperatori* (*C.I.L.*, I, 2^2, 720). Ma Silla aveva già assunto il titolo in Grecia, forse dopo la battaglia di Cheronea, come si deduce dal noto *senatus consultum* per Tabe (Dittenberger, II^3, 442). Silla depose il titolo di *imperator* quando fu nominato *dictator* e da allora non lo vediamo più ricomparire nelle iscrizioni che lo riguardano; ma è evidente che l'aver egli assunto il titolo di *imperator*, quando nessun altro titolo gli spettava, e l'aver riconquistato l'Italia e Roma solo con questo titolo, gli dava un valore ormai ben superiore a quello di una magistratura regolare. Il primo che capì questo fu Pompeo, con il quale si può dire che culmina lo svolgimento di *imperator* nelle forme repubblicane. Pompeo era stato salutato per la prima volta *imperator* da Silla stesso, quando si ricongiunse con lui dopo aver vinto Norbano a Canosa (Plut., *Pomp.*, 8). Anche il suo titolo, e forse più ancora di quello di Silla, aveva significato rivoluzionario e attestava una potenza militare che sovrastava quella civile. E Pompeo,

che pure voleva essere il *princeps civitatis*, non poteva non sentire che in *imperator* c'era un'espressione di forza che occorreva accentuare.

Perciò egli non solo assunse volentieri questo titolo, ma lo sottolineò con una determinazione numerica, a cui Emilio Paolo, due volte *imperator*, non aveva pensato (*imp. iterum*, *C.I.L.*, I, 2², 768; τρὶς αὐτοκράτορα, *I. G.*, XII, 2, 202; αὐτοκράτορα [τ]ὸ τρίτον, *Journ. Hell. Stud.*, XXVII, 64). Ma lo sforzo di Pompeo doveva tendere a spezzare il dualismo tra *imperator* e *consul*, precisamente come la sua potenza militare doveva essere sostegno dell'autorità del Senato. Fare sì rientrare nella legalità il titolo di *imperator*, che ormai sapeva di rivoluzione, ma anche conservargli quella importanza, che era nello stesso tempo espressione e garanzia del potere. Perciò *imperator* non doveva più contrapporsi ai titoli delle magistrature normali, ma affiancarsi a loro in un virtuale pareggiamento, che, per la supremazia della forza militare sulla civile, cosciente in tutti, sarebbe stato sentito come reale superiorità. La via perché *imperator* diventasse il titolo supremo, l'indice della più alta potenza, era precisamente in questa unione in cui il nome più significativo doveva prevalere. A Pompeo si riferisce appunto la prima iscrizione che affianca i due titoli di *consul* e di *imperator*: [*Cn. P*]*ompeio Cn.* [*fil. Ma*]*gno imp. cos. ter.* (*C.I.L.*, I, 2², 769) [23]. Pompeo fu console per la terza volta nel 52 a. C. ed è presumibile che egli non sia stato proclamato in quell'anno *imperator* dai suoi soldati, perché non c'era motivo. È quindi da ritenersi con il Mommsen (*comm.* al *C.I.L.*, loc. cit.) che, contrariamente all'uso generale di questo tempo, compaia nell'iscrizione un titolo già ufficialmente scaduto. Ma è tanto più interessante che questo avvenga, perché significa che ormai nella coscienza del popolo il titolo di *imperator* non era più una distinzione occasionale, che si deponesse dopo un certo tempo. Era ormai un titolo che definiva un uomo, lo individuava di fronte al popolo, che sentiva in questo titolo il comando. Il primo passo era compiuto perché con Cesare e i Cesariani l'affiancamento di *consul* e di *imperator* diventasse normale. E se in un periodo di transizione, quale furono gli anni che precedettero l'impero di Augusto, il ti-

23. L'importanza di questa iscrizione è già stata vista parzialmente dal Rosenberg, art. cit., col. 1142.

tolo poté essere assunto anche da personaggi secondari, che brillavano per luce riflessa, Augusto non fece altro che esprimere il sentimento di tutti riservando a sé solo questo titolo. Tra *consul* e *imperator*, il secondo aveva vinto, compiendo e nello stesso tempo attestando quel progressivo scadimento della magistratura civile di fronte al potere militare, che aveva avuto la prima netta espressione legale nelle riforme della dittatura sillana.

III

L'ORIGINE DEL TRIBUNATO DELLA PLEBE

Nella ricerca delle origini della plebe romana, quando non si voglia cadere nel mondo delle ipotesi mitiche, l'unico punto di partenza deve essere evidentemente lo studio delle condizioni in cui la plebe si trovava nei tempi storici. Con ciò stesso la questione è giá portata nel campo dello sviluppo costituzionale di Roma, quale lo possiamo seguire nella sua realtà storica, ed è tolta ogni possibilità di trasferire il problema della distinzione fra patrizi e plebei a tempi che si sottraggono ad ogni esame, perché anteriori non solo all'età della storia di Roma, che è per noi più o meno documentata, ma anche al periodo che è il presupposto e l'antecedente della storia documentata. Di questo genere sono le teorie, che non solo ammettono una differenza etnica tra le due classi della popolazione romana (in sé cosa possibilissima), ma la riportano a tempi inaccessibili all'indagine storica e come tali incontrollabili, fondandola invece che sullo studio delle istituzioni plebee, su problematiche argomentazioni archeologiche, topografiche, etnografiche e simili [24]. Per noi il problema della genesi della plebe si trasforma nel problema della genesi di quegli istituti in cui si è venuta esprimendo la differenza tra patrizi e plebei e da cui quindi è stata conformata la plebe medesima: se per plebe non si vuole intendere

24. Alludo in special modo ai noti studi di G. Oberziner, *L'origine della plebe romana*, Genova 1901; *Patriziato e plebe nello svolgimento delle origini romane*, Milano 1912.

Non esce al di fuori delle ipotesi mitiche, nonostante la ricchezza dell'acuta indagine, J. Binder, *Die Plebs*, Lipsia 1909, nell'opporre i Latini plebei del Palatino ai Sabini patrizi del Quirinale.

un nome vano, ma un organismo, che in tanto è in quanto ha determinate caratteristiche nello stretto diritto e nel costume. Compito dello storico è soltanto di vedere se la genesi di questi istituti si spiega supponendo che essi sorgano per il distinguersi di una unità originaria o se invece alla loro base sta un dualismo di vincitori e di vinti, o di padroni e di servi affrancati ecc.[25]. L'esclusione dei plebei dalle magistrature civiche, il divieto di connubio con i patrizi, il tribunato e l'edilità plebea, le leggi sacrate, ecc. sono gli elementi che si debbono spiegare: e quando si siano spiegati, sarà risolto anche il problema della origine della plebe. Ricondotto quindi lo studio della plebe romana alla concreta ricerca intorno a ciò che essa è stata effettivamente nei tempi storici, una classe sociale giuridicamente organizzata, nessuna discussione preliminare sulla origine della plebe sarà necessaria per intraprendere una rinnovata indagine sulle origini del tribunato della plebe e della edilità plebea (v. *Ricerca* IV). Al contrario i risultati di questa indagine dovranno essere adoperati per risalire alle origini della plebe romana.

Per i tribuni della plebe il punto di partenza migliore di una indagine è forse il loro numero. Dieci in tempo storico, essi non sarebbero stati altrettanti in tempi più remoti, secondo la unanime affermazione delle nostre fonti. Le quali ancora si accordano nell'affermare che, al ristabilimento dei tribuni dopo il decemvirato nel 449 a. C., il loro numero era già dieci. Ricordiamo alcune delle testimonianze più importanti, e prima quella di Livio (III, 54, 11), a cui dovremo tornare più di una volta: *Ibi extemplo pontifice maximo comitia habente tribunos plebis creaverunt, omnium primum L. Vergi-*

25. Si ricordino B. G. Niebuhr, *Röm. Gesch*[2]., I, 417 segg.; Th. Mommsen, *Röm. Gesch.*[7], I, 82 segg.; K. J. Neumann, *Die Grundherrschaft der römischen Republik etc.* Strasburgo 1900; E. Pais, *St. di Roma*[3], III, Roma 1927, 481 segg.; G. Bloch, « La plèbe romaine », *Rev. histor.* 106, 1911, 241 segg. e 107, 1911, 1 segg.; De Sanctis, *St. dei Romani*, II, 1 segg.; E. Meyer, art. « Plebs » in Conrad, *Handwört. d. Staatswiss.*; Beloch, *Röm. Gesch.*, 333 segg. Si cf. anche V. Costanzi, « Sul divieto di connubio fra Patrizi e Plebei » in *Atti del I Congresso di Studi Romani*, Roma 1928, e H. J. Rose, « Patricians and Plebeians at Rome » in *Journ. Rom. Studies* 12, 1922, 106 segg. A uno studio del Rosenberg si accenna più oltre. Si cfr. ora anche V. Arangio-Ruiz, *Corso di storia del diritto romano*, Napoli 1931, 24 segg., dove è risostenuta con particolare energia la tesi che i patrizi siano Etruschi e i plebei Latini: tesi che ci sembra per altro inaccettabile.

nium, inde L. Icilium et P. Numitorium, avunculum Vergini, auctores secessionis, tum C. Sicinnium, progeniem eius, quem primum tribunum plebis creatum in Sacro monte proditum memoriae est, et M. Duillium, qui tribunatum insignem ante decemviros creatos gesserat nec in decemviralibus certaminibus plebi defuerat. spe deinde magis quam meritis electi M. Titinius, M. Pomponius, C. Apronius, Appius Villius, C. Oppius. Inoltre, fra gli altri: Diod., XII, 25, τέλος δὲ πεισθέντων ἁπάντων ὁμολογίας ἔθεντο πρὸς ἀλλήλους, ὥστε δέκα αἱρεῖσθαι δημάρχους μεγίστας ἔχοντας ἐξουσίας τῶν κατὰ τὴν πόλιν ἀρχόντων, καὶ τούτους ὑπάρχειν οἱονεὶ φύλακας τῆς τῶν πολιτῶν ἐλευθερίας. Cic. *ap.* Ascon. *In Cornel.* p. 60 Stangl *In Aventino consederunt; inde armati in Capitolium venerunt: decem tribunos pl. ⟨per⟩ pontificem, quod magistratus nullus erat, creaverunt*[26].

Alle origini, secondo parecchi, i tribuni sarebbero stati due; e a tale opinione si avvicinavano coloro che ritenevano i tribuni accresciuti subito a cinque per cooptazione: altri invece ponevano in cinque il numero originario. Una delle testimonianze più notevoli è quella di Cic. *ap.* Ascon. *In Corn.* p. 60 Stangl con il commento di Asconio stesso, p. 60. Dice dunque Cicerone: *tanta igitur in illis virtus fuit, ut anno XVI post reges exactos propter nimiam dominationem potentium secederent, leges sacratas ipsi sibi restituerent, duos tribunos crearent, montem illum trans Anienem, qui hodie mons sacer nominatur, in quo armati consederant, aeternae memoriae causa consecrarent. Itaque auspicato postero anno trib. pl. comitiis curiatis creati sunt*[27]. E commenta

26. La raccolta del materiale sul tribunato naturalmente in Mommsen, *Staatsrecht* II 1³, 272 segg. Oltre gli studi discussi a loro luogo si cf. L. Lange, *Römische Altertümer*, I³, Berlino 1876, 567 segg.; E. J. Belot, *De tribunis plebis*, Parigi 1872;. E. Herzog, *Gesch. u. System d. röm. Staatsverfassung*, Lipsia 1884, I, 153 segg.; O. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte* I, Lipsia 1885, 221 segg.; L. Bloch, *Sozial-Kämpfe im alten Rom*¹, Lipsia 1920, 33 segg.; T. Giorgi, « Le origini dell'ordinamento centuriato e dei tribuni », *Studi storici per l'ant. class.* 5, 1912, 249 segg.; F. Stella Maranca, *Il tribunato della plebe dalla Lex Hortensia alla Lex Cornelia*, Lanciano 1901; E. Lefèvre, *Du rôle des tribuns de la plèbe en procédure civile*, Parigi 1910; E. Cocchia, *Il tribunato della plebe e la sua autorità giudiziaria*, Napoli 1917.

Si cf. inoltre i *Fasti tribunorum plebis* di G. Niccolini, Pisa 1898, anche presso E. Pais, *Ricerche sulla storia e sul diritto pubblico di Roma*, III, Roma 1918 [nuova ed., Milano 1934].

27. Si cfr. anche di Cicerone *de republ.* II, 50: *duobus tribunis plebis per seditionem creatis.* Meno può servire Lyd. *de magistr.* I, 38, 44, probabilmente riassunto affrettato di Livio: δύο τὸ πλῆθος προεχειρίσατο δημάρχους.

Asconio: *Ceterum quidam non duo tr. pl., ut Cicero dicit, sed quinque tradunt creatos tum esse singulos ex singulis classibus. Sunt tamen qui eundem illum duorum numerum quem Cicero ponant: inter quos Tuditanus et Pomponius Atticus, Livius quoque noster. Idem hic et Tuditanus adiciunt tres praeterea ab illis duobus sibi collegas creatos esse. Nomina duorum qui primi creati sunt haec traduntur, L. Sicinius L. f. Velutus, L. Albinus C. f. Paterculus.* La testimonianza di Asconio è importante soprattutto perché comprova diffusa la opinione che cinque fossero i tribuni originari; ciò che del resto era supponibile, non potendo sorgere la tradizione dei due tribuni portati subito a cinque se non per conciliare due opinioni contrastanti.

Per noi la tradizione dei cinque tribuni è solo rappresentata, e nemmeno senza ambiguità, da Dionisio d'Alicarnasso, VI, 89, che fa ancora sempre una distinzione nell'interno del primo quintumvirato: νεμηθεὶς δ'ὁ δῆμος εἰς τὰς τότε οὔσας φράτρας, ἢ ὅπως βούλεταί τις αὐτὰς προσαγορεύειν, ἃς ἐκεῖνοι καλοῦσι κουρίας, ἄρχοντας ἐνιαυσίους ἀποδεικνύουσι τούσδε· Λεύκιον Ἰούνιον Βροῦτον καὶ Γάιον Σικίννιον Βελλοῦτον, οὓς καὶ τέως εἶχον ἡγεμόνας, καὶ ἔτι πρὸς τούτοις Γάιον καὶ Πόπλιον Λικιννίους καὶ Γάιον Οὐισκέλλιον Ῥοῦγαν. οὗτοι « τὴν » δημαρχικὴν ἐξουσίαν πρῶτοι παρέλαβον οἱ πέντε ἄνδρες ἡμέρᾳ τετάρτῃ πρότερον εἰδῶν Δεκεμβρίων, ὥσπερ καὶ μέχρι τοῦ καθ'ἡμᾶς χρόνου γίνεται.

Livio rappresenta invece la teoria conciliativa: II, 33, 2 *Ita tribuni plebei creati duo, C. Licinius et L. Albinus, ii tres collegas sibi creaverunt, in his Sicinium fuisse seditionis auctorem; de duobus qui fuerint minus convenit. Sunt qui duos tantum in Sacro monte creatos tribunos esse dicant, ibique sacratam legem latam.* Si cfr. II, 58, 1: *Tum primum* [471 a. C.] *tributis comitiis creati tribuni sunt. Numero etiam additos tres, perinde ac duo antea fuerint Piso auctor est. Nominat quoque tribunos, Cn. Siccium, L. Numitorium, M. Duellium, Sp. Icilium, L. Mecilium.*

I primi quattro nomi offerti da quest'ultima testimonianza ritornano, come è noto, in una frase di Diodoro (XI, 68) concernente il 471 a. C., che è poi l'unica affermazione dell'esistenza di quattro tribuni: Ἐν τῇ Ῥώμῃ τότε πρώτως κατεστάθησαν δήμαρχοι τέτταρες Γάιος Σικίνιος καὶ Λεύκιος Νεμετώριος. πρὸς δὲ τούτοις Μάρκος Δουίλλιος καὶ Σπόριος 'Ακίλιος (*i. e.* Ἰκίλιος). Dove, a parte il valore intrinseco della testimonianza che dovremo esaminare poi, esiste una difficoltà di interpretazione: perché è dubbio se l'ac-

cento della frase batta sul τέτταρες o sul κατεστάθησαν, sulla creazione di quattro tribuni o sulla creazione del tribunato. Ma la singolare espressione πρὸς δὲ τούτοις sembra presupporre che due tribuni fossero stati aggiunti, e che la novità consistesse in questa aggiunta. Altro è infatti il senso di questo πρὸς δὲ τούτοις dal πρὸς τούτοις che si trova nel brano su citato di Dionisio di Alicarnasso, nel quale si distingue Bruto e Sicinnio Belluto, οὓς καὶ τέως εἶχον ἡγεμόνας, dai nuovi venuti: in Diodoro invece è sottolineato come caratteristico l'aggiungersi di due tribuni ad altri due tribuni. I quali dunque si debbono ritenere normali, non essendo dichiarato, ad analogia dei brani di Livio sopra citati, che nel medesimo anno prima fossero stati creati due tribuni e poi fossero stati portati a quattro. Diodoro, almeno, dimostra di credere che la novità non fosse nell'istituzione del tribunato, ma nell'aggiunta dei due tribuni; e non possiamo indovinare che affermasse la sua fonte. Non pare quindi probabile l'opinione di B. Niese[28] che Diodoro ponesse la fondazione del tribunato nel 471, tanto più che ci è ignoto il suo racconto per l'anno della prima secessione, il 494. E ancora più arbitraria ci pare la interpretazione di W. Soltau[29], che nel passo di Diodoro vede riflessa la nota riforma proposta, secondo una tradizione che esamineremo più tardi, da Publilio Volerone, per cui dal 471 i tribuni sarebbero stati eletti dai comizi tributi: « Es bleibt also dabei, dass auch Diodor in seiner Quelle besonders hervorgehoben fand, dass damals zuerst eine besondere Art der Ernennung eingeführt sei. Καθιστάναι wird ja wie « creare » beinah technisch für die Erwählung der Beamten durch das Volk gebraucht. Auch bei Livius ist das eigenartig Neue die Wahlart durch die comitia tributa »[30]. Mentre non è dubbio, come riaffermeremo più tardi, che esiste una

28. *De annalibus romanis observationes*, Marburg, progr. 1886, p. 13. Cf. invece E. Meyer, « Untersuchungen über Diodors römische Geschichte », *Rhein. Museum* 37, 1882, 617; ma v. del med. il giudizio più dubitante in « Der Ursprung des Tribunats und die Gemeinde der vier Tribus », *Hermes* 30, 1895, 6-7 = *Kl. Schriften*, Halle 1910, 359. Contro Niese anche J. Schmidt, « Die Einsetzung d. röm. Volkstribunen », *Hermes* 21, 1886, 460 segg.

29. « Bot Diodors annalistische Quelle die Namen der ältesten Volkstribunen ? », *Philologus* 71, 1912, 267 segg.

30. *Op. cit.*, p. 269.

qualche relazione fra i racconti di Livio (II, 56) e di Diodoro per l'anno 471, è impossibile ammettere che Diodoro alluda direttamente alla rogazione Publilia; e non giova trasferire l'allusione alla sua fonte, perché se ne dedurrebbe semplicemente che, per aver un'idea delle fonti di Diodoro, occorre supporre che esse dicessero ciò che egli non dice! Il racconto liviano ha per nucleo una riforma nelle elezioni dei tribuni: il racconto diodoreo, comunque lo si interpreti, riguarda il loro numero. I due racconti possono avere, ed hanno poi di fatto, stretta connessione, ma a patto che non si identifichino.

Se dunque è probabile che anche Diodoro pensasse a due tribuni in origine, le versioni essenziali sul numero primitivo dei tribuni sono soltanto quelle da noi ricordate più sopra: o due o cinque tribuni. Versioni inconciliabili, le quali ci dimostrano che il numero originale dei tribuni non si conosceva per tradizione, ma si cercava di ricostituire per congettura. Perché, se ci fosse stata una opinione tramandata con sicurezza, non vedremmo due asserzioni contrastanti, sfornite di ogni seria base entrambe tanto che sarebbe arbitrario scegliere l'una o l'altra. E le congetture hanno una ragione trasparente. Due rappresentava il numero dei consoli e degli edili: l'analogia di questi ultimi doveva avere la maggiore importanza se poté sembrare di peso anche a moderni come il Mommsen[31]. Il numero cinque poi spiegava il numero dieci posteriore come una duplicazione e lo connetteva quindi alle cinque classi serviane. Si ricordi il passo citato di Asconio: *quinque tradunt creatos tum esse singulos ex singulis classibus*. E si cfr. Liv. III, 30, 6 *Tricesimo sexto anno a primis tribunis plebis decem creati sunt, bini ex singulis classibus;* e anche Zonara VII, 15 καὶ προστάτας αὐτίκα ἐξ ἑαυτῶν δύο προεχειρίσαντο εἶτα καὶ πλείους ἵν'εἶεν αὐτοῖς κατὰ συμμορίαν βοηθοί τε καὶ τιμωροί. L'analogia degli efori di Sparta richiamata dal Pais[32] è troppo lontana in confronto di questa spiegazione degli stessi antichi e non può aver agito che più tardi in qualche erudito, offrendo materia ai soliti paralleli, come fa sospettare il noto passo ciceroniano *de leg.* III, 16: *qua re nec ephori Lacaedemone sine causa a Theopompo oppositi regibus nec apud nos consulibus tribuni.*

31. *Staatsrecht*, II³, 1, 276.

32. « I Fabi alla Cremera e gli Spartani alle Termopili », *Studi Storici* di E. Pais e A. Crivellucci, III, 1894, 351-2.

Ancora una tradizione ci può del resto testimoniare che nessuna certezza si aveva sul numero originario dei tribuni: è la tradizione di Val. Max. VI, 3, 2, secondo cui P. Mucio fece bruciare i nove suoi colleghi, perché avevano congiurato con Spurio Cassio *ut magistratibus non subrogatis communis libertas in dubium vocaretur*. Questa tradizione suppone che già al tempo di Sp. Cassio esistessero dieci tribuni, ed è quindi verisimile che li ritenga originari. S'intende — e noi abbiamo una ragione speciale di accentuarlo — che la tradizione è di nessun conto. Essa interpreta per mezzo della legge citata da Diod. XII, 25, 3 (ἐν δὲ ταῖς ὁμολογίαις προσέκειτο τοῖς ἄρξασι δημάρχοις τὸν ἐνιαυτὸν ἀντικαθιστάναι πάλιν δημάρχους τοὺς ἴσους, ἢ τοῦτο μὴ πράξαντας ζῶντας κατακαυθῆναι) la pietra bianca accanto al Circo Massimo di cui ci informa confusamente in un passo lacunosissimo Festo p. 174 M. = 180 L., che la riteneva la tomba di nove tribuni militari *combusti* (presso Dio fr. 21, 1 Melber = Zon. VII, 17 l'avvenimento è posto più tardi, nel 458 a. C.). E non può fare nessuna meraviglia che questa leggenda dei nove tribuni fosse messa in relazione con Sp. Cassio, che si sapeva per incertissima tradizione condannato a morte e accusato di avere aspirato alla tirannide (si cfr. Liv. II, 41, 12; Diod. XI, 37, 7 e Piso *ap.* Plin. *hist. nat.* XXXIV, 6,30); e tanto meno poi fa meraviglia che Sp. Cassio, associato con nove tribuni, finisse con l'essere anche egli ritenuto un tribuno, come in un passo di Valerio Massimo (V, 8, 2), probabilmente per autoschediasma dell'autore stesso[33].

E, tanto per compiere la lista delle tradizioni confuse che ci sono pervenute sulla storia arcaica del tribunato ad attestarci la enorme lacunosità dei ricordi effettivi, sia ancora trascritta la storiella dell'undicesimo tribuno narrata da Livio IV, 16,3: *Hunc Minucium apud quosdam auctores transisse a patribus ad plebem undecimumque tribunum plebis cooptatum seditionem motam ex Maeliana caede sedasse invenio* (cfr. Pl. *h. n.* XVIII, 3, 15). La quale storiella, assurda per la stessa *transitio ad plebem* in periodo così antico, è caratteristica per la facilità di congetture che essa rivela. Non basta dire con il Mommsen che per l'inventore il numero dieci rappresentava solo un minimo di tribuni. Questa è certo la condizione per il sorgere della leggenda, o, per meglio dire, la condizione è quella, comprovata dalle conget-

33. Su tutto ciò cf. le fondamentali indagini del Mommsen in *Römische Forschungen*, II, 168 segg.

ture sopra discusse, che non si riteneva fisso il numero dei tribuni nei vari tempi. Ma il motivo specifico è nella necessità di spiegare come Minucio avesse potuto essere cooptato di urgenza tribuno per placare la sedizione, quando il collegio tribunizio doveva essere evidentemente al completo!

A noi importa insomma che non si conoscesse il numero primitivo dei tribuni quando si formarono tutte le tradizioni a noi pervenute. Come vedemmo, il numero quattro di Diodoro non è riferito a questo stadio originario; ma nulla vieta naturalmente ai critici di considerarlo tale, secondo la teoria che ha avuto propugnatore Edoardo Meyer [34] ed è stata ripresa di recente da Giulio Beloch [35] in altra forma. Ma anche questo numero si rivela insostenibile tanto per la tradizione in cui ci è pervenuto quanto per il significato che gli si dovrebbe attribuire. Abbiamo già ricordato che i quattro nomi ritornano, con l'aggiunta di uno (L. Mecilio), nella lista di Pisone riportata in Livio II, 58, 1; dobbiamo ora aggiungere che i quattro nomi ricompaiono nella lista, anche questa già citata, dei tribuni del 449 in Livio III, 54, 11: Icilio, Numitorio, Sicinnio, Duillio. I prenomi naturalmente non importano, come non importa la differenza tra il Siccio di II, 58 e il Sicinnio di III, 54. Ebbene, è già stato ripetutamente osservato dal Niese in poi che la concordanza di questi quattro nomi fa supporre che il quinto nome della lista di Pisone sia aggiunto, cioè che la lista di quattro preceda quella di cinque, sia poi che la lista decemvirale si fondi su quella quattuorvirale o viceversa: che è problema distinto, da esaminarsi in seguito perché in ogni caso il quinto nome è posteriore alla redazione delle due liste. Se infatti la lista dei dieci è stata costituita completando quella dei quattro è assurdo pensare che, se fosse esistito un quinto nome, esso non sarebbe entrato con gli altri quattro nella lista dei dieci, tanto più che, per testimonianza stessa degli antichi, i nomi di cinque tra questi dieci erano totalmente oscuri: *spe magis quam merito electi*. Se poi dai dieci sono stati detratti i quattro, supponendo che questa detrazione sia avvenuta dalla lista o più genericamente dai nomi celebri del periodo delle lotte decemvirali, resta senz'altro dimostrato che il quinto nome è aggiunta posteriore.

34. Nella memoria cit. « Der Ursprung des Tribunats und die Gemeinde der vier Tribus ».

35. *Römische Geschichte*, Berlino e Lipsia 1926, 254 segg.

Queste ragioni ci sembrano così decisive da non poter essere scosse dall'osservazione fatta di recente[36] che in Diodoro si notano altri casi in cui è caduto un nome di una lista di magistrati (ad es. per i *tribuni militum* XV, 77, 1 in confronto a Liv. VI, 36, 6), posto naturalmente (ciò che non importa ora stabilire) che anche in questi casi il ragionamento non vada invertito. Tale argomento serve solo a rendere ammissibile una caduta di un nome per la testimonianza in questione, mentre l'argomento opposto costringe a credere che la caduta non sia avvenuta. D'altra parte si spiega assai meglio un passaggio dai quattro ai cinque tribuni che non viceversa per l'evidente ragione che cinque era un numero ammesso comunemente e quindi, se erano trovati solo quattro nomi, si poteva credere, come credono i critici moderni di questa opinione, che fosse stato dimenticato un nome.

Ma il confronto con la lista dei dieci nomi, se comprova che la lista dei quattro è più antica di quella dei cinque, indica anche donde questa lista provenga. Perché quei quattro nomi appartengono non solo alla lista dei dieci, ma anche alla storia — non importa per noi quanto mista di leggenda — del periodo decemvirale: sono alcuni degli eroi plebei di questa lotta. Ed è estraneo ad ogni minima verosimiglianza che quattro oscuri tribuni del 471 venissero trasformati in eroi « zur Ausschmückung der Geschichte des Decemvirats », come si esprime il Meyer[37]. È metodicamente da credere invece che i nomi raccolti dalla tradizione nella storia decemvirale siano poi stati trasferiti al 471, che, come vedremo, se anche non fu ritenuto l'anno di origine del tribunato, fu tuttavia considerato insigne nella storia di questa istituzione e perciò, secondo una ingenua ben nota tendenza, fu adornato di un collegio tribunizio costituito da figure celebri. Basti ricordare, per un esempio simile, che in Dionisio d'Alicarnasso, VI, 89 cit. (cfr. Plut. *Coriol.* VII), uno dei primi cinque tribuni fu L. Giunio Bruto!

Il vero problema è dunque solo perché si sia pensato a un tribunato di quattro membri. Non sarà da invocare una ragione troppo generica, come se si fosse voluto costituire una specie di mediazione fra un tribunato di due e uno di cinque membri. La ragione

36. G. Niccolini, « I Libri Magistratuum », *Atti della Società Ligustica di Scienze e Lettere* 5, 1926, 109 n.

37. *Kl. Schriften*, cit., p. 358.

specifica è indicata dalla stessa data in cui sarebbe avvenuta la riforma: il 471, che è, come già ricordammo, la data attribuita alla proposta di Publilio Volerone *ut plebei magistratus tributis comitiis fierent* (Liv. II, 56, 2). Ci dovette essere chi ritenne che i tribuni, se erano eletti dai comizi tributi, erano originariamente in rapporto numerico con le tribù medesime, ma non con tutte, bensì solo con le quattro urbane, perché il tribunato era magistratura eminentemente urbana: di qui l'invenzione dei quattro tribuni. È, come si vede, in fondo, la stessa congettura moderna del Meyer: « die Tribunen sind die Beamten oder Vorsteher der vier städtischen Tribus »[38]. Congettura ripresa dal Beloch nel senso che le venti originarie tribù avevano tutte i loro *curatores tribuum*: « in den städtischen Tribus aber standen keine Patricier oder sie bildeten hier doch nur eine verschwindende Minorität und demgemäss mussten die Vorsteher dieser Tribus Plebejer sein »[39]. Contro questa teoria si potrebbe muovere la radicale obiezione che, al tempo della costituzione del tribunato, le tribù urbane non esistevano ancora! Ma la ipotesi fondata sul noto passo di Livio IX, 46, 14 per l'anno 304 (*turbam excretam in quattuor tribus coniecit* [*Q. Fabius*], *urbanasque eas appellavit*) per quanto suggestiva, non può ritenersi assolutamente dimostrata[40]. E converrà perciò limitarci a un argomento meno reciso, ma forse più realistico. Le tribù urbane raccoglievano la parte più povera della plebe, quella senza possessi fondiari, mentre la parte che doveva muoversi all'assalto dei privilegi patrizi era naturalmente quella più abbiente, quella sparsa nelle tribù rustiche degli ὅπλα παρεχόμενοι.

Date tali condizioni, è insostenibile che la direzione della plebe rimanesse in mano di coloro che meno potevano. Non si può immaginare che i plebei delle tribù rustiche, quando avessero avuto bisogno di difesa, non si organizzassero per conto loro, ma si rivolgessero al *curator* di una tribù urbana, che doveva prima di tutto

38. *Op. cit.*, p. 368.
39. *Op. cit.*, p. 276.
40. Cf. Pais, *Storia di Roma*, Torino 1898, I, 1, 320 n.; De Sanctis, *Storia dei Romani*, II, 230. Per il Beloch, *Röm. Gesch.*, 266, il provvedimento non sarebbe che una anticipazione di quello di Q. Fabio *cunctator* nel 230 (Liv. *Per.* 20); ma è congettura arbitraria. Più incerto è divenuto il giudizio del Pais in *Storia di Roma*, 3 ed., Roma 1927, III, 540.

essere sussidiato, prima che venisse in sussidio agli altri! È infatti ben chiaro che i poteri del tribuno erano del tutto rivoluzionari e non potevano dipendere nemmeno in minima parte dalla sua eventuale posizione di capo tribù, ma solo dalle forze messegli a disposizione dalla plebe. E tali forze non potevano avere i plebei delle tribù urbane, piccoli artigiani, commercianti e braccianti, che nella Roma dell'inizio del quinto secolo dovevano essere quasi tutti dei semi-pezzenti legati ai patrizi o dai vincoli diretti della clientela o più genericamente dalla necessità di non urtarsi con i datori di lavoro. A Roma, come in ogni altro luogo, la ribellione deve essere germinata non tra le infime classi sociali, che, non possedendo mai nulla, sentono poco gli squilibrii delle crisi economiche e delle guerre, ma tra i piccoli possidenti abbastanza forti per essere autonomi di fronte al patriziato e quindi sensibili alla inferiorità politica e ai disagi che le guerre combattute in comune con i patrizi valevano solo ad accentuare. Non nelle tribù urbane, posto che esistessero, ma nelle tribù rustiche è dunque da rintracciare il centro della resistenza plebea. La inverosimiglianza intrinseca viene ad aggiungersi alla dimostrazione svolta più sopra che i nomi dei quattro tribuni non hanno per il 471 alcuna storicità. In conclusione: la testimonianza di Diodoro è leggendaria per quel che riguarda i nomi dei tribuni, è artificiosa per quel che riguarda l'anno, è inverosimile per quel che riguarda la sostanza della notizia stessa.

Abbiamo quindi potuto constatare che, all'infuori dei dieci tribuni dei tempi storici, tutti gli altri numeri tramandati sono congetture contradditorie, frutto di combinazioni di vario genere, per cui ora si richiamava l'analogia degli edili, ora la derivazione dalle classi serviane o dalle tribù urbane. L'unico numero che fa parte della storia del tribunato è il dieci. E noi non abbiamo nessun motivo di ripetere l'errore degli antichi, i quali, non sapendosi capacitare di questo numero, che non aveva nessun diretto rapporto con l'organizzazione costituzionale romana, pensarono a stadi precedenti, i quali poi naturalmente non spiegano nulla. A noi si propone il dilemma: o il numero dei tribuni era in origine collegato con la struttura costituzionale romana (delle tribù o delle curie o delle classi), e allora non c'è ragione perché il collegamento non rimanesse in tempo storico; o il numero non era collegato, e allora non c'è ragione di supporre un altro numero così artificiale come il dieci con lo svantaggio di essere arbitrario e di non essere sorretto,

come il dieci, da evidenti analogie, quali, ad es., gli stessi decemviri o, per restare tra la plebe, quei *iudices decemviri*, di cui si parla nella famosa legge del 449 (Liv. III, 55, 7): *qui tribunis plebis, aedilibus iudicibus decemviris nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris Liberi Liberaeque venum iret.* E per il nostro scopo non importa sapere chi poi fossero precisamente questi *decemviri*, per quanto l'opinione di gran lunga più probabile sia che non vadano scissi dai *iudices*, ma formino con questo termine un termine unico e indichino i predecessori plebei dei *decemviri stlitibus iudicandis*, al che non potrebbe ostare nemmeno, posto che sia autentico, il dato di Pomponio in *Dig.* I, 2, 2, 29, secondo cui i *decemviri stlitibus iudicandis* sarebbero stati creati fra il 242 e il 227 a. C. [41].

È ovvio quindi che la soluzione del dilemma sta nell'accettare il numero di dieci come primitivo per i tribuni. Dal qual risultato derivano naturalmente parecchie conseguenze. C'è appena bisogno intanto di avvertire che cade tutto l'edificio dal Rosenberg costruito con l'abituale maestria sulla teoria del Meyer, sostenendo che « die älteste politische Organisation der Plebs der vier Tribus nur die Latiner, vor allem die latinischen Kaufleute umfasste » [42], e valendosi soprattutto dell'argomento che il probabile primitivo centro della Plebe, il tempio di Diana sull'Aventino, ci riporta alla divinità della lega latina. Ma, a prescindere dal fragile punto di partenza costituito dalla teoria del Meyer, la identificazione dei Plebei con i Latini immigrati non ha più base che l'analoga identificazione del Binder. Ed è inoltre esagerato astrattismo giuridico l'addurre a prova, con elegante e acuta dimostrazione del resto, come fa il Rosenberg, il significato del *sacrosanctum*, che regolava tanto i rapporti della plebe con i patrizi, quanto quelli di Roma con gli stranieri e sarebbe quindi una conferma che i plebei erano stranieri: perché si tratta di una pura analogia dovuta alla identica situazione, in cui si tro-

41. Sulla questione si possono vedere: P. E. Huschke, *Die Verfassung des Königs Servius Tullius*, Heidelberg 1838, che primo propose l'identificazione; Mommsen, *Staatsrecht*, I³, 605; Karlowa, *Röm. Rechtsgesch.*, I, 118; W. Soltau, *Die Anfänge der römischen Geschichtschreibung*, Lipsia 1909, 232 segg.; Lefèvre, *Du rôle des tribuns de la plèbe*, cit., 26 segg.; Kübler in *P.W.*, s. v. « Decemviri », IV, coll. 2260 segg.; G. Niccolini, « Origine e primo sviluppo del tribunato della plebe », *Historia* 3, 1929, 188.

42. « Studien zur Entstehung der Plebs », *Hermes* 48, 1913, 374.

vava la plebe, anch'essa, come uno Stato di fronte agli altri Stati, sfornita di sanzioni giuridiche regolari [43].

Cade pure la teoria del De Sanctis, che ha avuto tuttavia il merito di intuire la insostenibilità dei numeri tradizionali dei primi tribuni: « Par dunque che quando per tribù si cominciò a levare le truppe ed a riscuotere i tributi, i capi dei pagi, che allora si chiamarono tribuni, i quali da tempo forse facevano da arbitri o da giudici nelle piccole questioni tra i plebei del loro distretto, prendessero a intervenire a tutela dei diritti della plebe » [44]. Se così fosse, noi dovremmo trovare una relazione fra il numero delle tribù e il numero dei tribuni che non esiste. Il numero artificiale dei tribuni, senza collegamento, ripetiamo, con l'organizzazione costituzionale romana, suppone un'origine artificiale. Ciò vale a dire che i tribuni furono creati in una sola volta per la necessità che si presentò in un determinato momento alla plebe di darsi dei capi. Si comprende che il momento non poté non essere una secessione, come appunto ci afferma la tradizione, alla quale non si può più naturalmente credere quando poi pretende di fissare la data e i particolari dell'avvenimento [45]. Solo così può spiegarsi perché i capi della plebe si chiamino tribuni, pur non avendo diretta relazione con le tribù: perché essi, in quanto capi militari della secessione, hanno ricevuto un nome calcato sui *tribuni militum* [46]. Era già la teoria del buon Varrone *de ling. lat.* V, 81: *Tribuni plebei, quod ex tribunis militum primum tribuni plebei facti, qui plebem defenderent in secessione Crustumerina.* Teoria molto semplice e verosimile, la quale non porta affatto a concludere che le funzioni primitive dei *tribuni plebis* fossero identiche a quelle dei *tribuni militum*: sarebbe pretendere un assurdo razionalismo delle denominazioni sorte spontaneamente. Donde si vede l'errore del Meyer, quando obiettava: « Aber die *tribuni plebis* sind eben keine *tribuni militum;* es ist nichts als ein Verzweiflungsausweg dass man sie den Namen davon erhalten lässt, dass sie dies einmal gewesen, aber mit dem Moment der Begrün-

43. Rosenberg, *op. cit.*, 359 segg.; cfr. sulle leggi sacrate G. Niccolini, *Historia* 2, 1928, 3 segg.

44. *Storia dei Romani*, II, 26.

45. Si cf. soprattutto Meyer, *Kl. Schriften*, cit., 373 segg., al quale rimandiamo anche per la localizzazione della secessione.

46. Giudica in proposito assai bene il Niccolini, « Origine e primo sviluppo del tribunato della plebe », *Historia* 3, 1929, 186-7.

dung ihres Amts ganz etwas anderes geworden seien »[47]. E con ciò si dimostra pure non necessaria l'ipotesi del Pais — non più mantenuta, a quel che vedo, dallo stesso autore — che il tribunato derivi dalla figura del προστάτης τοῦ δήμου greco e in particolare siracusano[48], perché tutta la genesi del tribunato si rivela senza soluzioni di continuità, quando la si consideri indipendente da influenze straniere: senza contare che la derivazione dal προστάτης suddetto non spiegherebbe né il numero né il nome né le caratteristiche dei tribuni.

Ma noi possiamo andare oltre. Se i tribuni furono eletti in una secessione in numero di dieci, è evidente che l'assemblea che li elesse non era suddivisa in sezioni regolari, come tribù o curie, perché dovremmo, al solito, ritrovare quel rapporto con le tribù o le curie, che avrebbe permesso di assegnare a ogni contingente un suo ufficiale, rapporto che non sussiste. Del resto, a prescindere da ogni considerazione particolare sul numero dei tribuni, una assemblea rivoluzionaria e affrettata di gente partita alla rinfusa non pensa a suddividersi e ad ordinarsi. Anche nella plebe, come in ogni cosa umana, l'organizzazione regolare deve considerarsi frutto di posteriore svolgimento. Ammesso questo, è inevitabile postulare che ci sia stato un provvedimento che ha trasformato questi primi *concilia* disorganici in *concilia tributa*, come li troviamo in tempo storico. E se noi sappiamo precisamente di un provvedimento del genere attribuito a Publilio Volerone, dovremo ritenere che esso contenga un fondo di verità, per quante difficoltà ci possa fare nei particolari: perché, se non ci fosse, lo dovremmo postulare. Ed è mera congettura antica, ripresa modernamente, come è noto, dal Mommsen[49], che la rogazione di Volerone supponga un passaggio dall'ordinamento curiato dei *concilia plebis* all'ordinamento tributo, perché, come vedremo subito, tutti i particolari della tradizione pervenutaci sulla costituzione dei *concilia plebis tributa* sono elaborazioni tardive intorno a un nucleo semplicissimo: che ad un dato mo-

47. *Kl. Schriften*, cit., p. 362.

48. « Gli elementi sicelioti ed italioti nella più antica storia di Roma », *Studi Storici*, II, 1893, 145 segg.

49. *Römische Forschungen*, II, pp. 185 segg.; ma risultato capitale di queste ricerche del M. resta sempre la distinzione dei *comitia* (o meglio *concilia*) *plebis tributa* dai *comitia tributa*.

mento questi *concilia* erano stati costituiti. Congettura del resto inevitabile per una mentalità abituata a concepire le istituzioni politiche secondo rigorosi schemi giuridici e quindi incapace di pensare che prima dei *concilia tributa* la plebe non avesse una forma regolare di assemblea; ma appunto perciò congettura di chi non aveva la minima idea precisa del modo con cui si sarebbe dovuto attuare la riforma di Volerone.

Basta esaminare i particolari della tradizione. Sospetto prima di tutto lo stesso nome del proponente, che già per Livio aveva solo una parte del merito: *Sed ut inventor legis Volero, sic Laetorius collega eius auctor cum recentior tum acrior* (II, 56, 6). E dai moderni [50] è stato fatto notare come la tradizione, soprattutto liviana, attribuisca alla *gens Publilia* una posizione di privilegio nella storia dell'ascensione della plebe. Alla gens Publilia appartiene, oltre il famoso Q. Publilius Philo quattro volte console, primo proconsole e primo trionfatore (Liv. VIII, 26, 7), il primo pretore plebeo (VIII, 15, 9), uno dei primi cinque auguri plebei (X, 9, 2), uno dei primi *quinqueviri mensarii* (VII, 21, 5); e sempre a un Publilio una tradizione attribuisce di aver provocato l'abolizione del *nexum* (Liv. VIII, 28, 2 e Dionys. XVI, 5; cfr. invece Val. Max. VI, 1, 9), di aver gettato dalla rupe tarpea nel 384 M. Manlio (VI, 19, 5), di essere stato tra incerti *tribuni mil. cons. pot.* (V, 12, 10; 13, 5). Volerone rientra quindi con ogni probabilità in questa assai sospetta serie di primati. Impossibile è poi che, secondo il racconto tradizionale, la proposta sia stata fatta ai comizi curiati in un tempo in cui i tribuni non avevano alcun diritto riconosciuto di *agere cum populo*. Con la quale osservazione cadono anche i racconti di Zonara VII, 17 e di Dionisio IX, 43, 4, che rappresentano in forme diverse la medesima tendenza a tutto legalizzare. Si cfr. Zon. VII, 17: καί τινες δὲ τῶν δημάρχων ἄλλα τε κατὰ τῶν εὐπατριδῶν συνέγραψαν καὶ τὸ ἐξεῖναι τῷ πλήθει καὶ καθ'ἑαυτὸ συνιέναι καὶ ἄνευ ἐκείνων βουλεύεσθαι καὶ χρηματίζειν πάνθ'ὅσα ἂν ἐθελήσῃ. Dionys. IX, 43, 4: οἱ δὲ περὶ τὸν Πόπλιον

50. Si cf. per questo punto G. Niccolini, « La legge di Publilio Volerone », in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa* 11, 1896, 9 segg. dell'estr. Ma sulla legge in complesso v. del med. l'opinione contraria più accettabile in *Historia* 2, 1928, 12, e 3, 1929, 184-85. L'autenticità della legge è stata per la prima volta negata da E. Herzog, *Ueber die Glaubwürdigkeit der aus den Anfängen der römischen Republik bis zum Jahre 387 d. St. überlieferten Gesetze*, Tübingen 1881, 16.

δήμαρχοι οὐθὲν ἔτι διαμελλήσαντες τὸν ἐν τῷ πρόσθεν ἐνιαυτῷ οὐ δυνηθέντα νόμον ἐπικυρωθῆναι πάλιν εἰσέφερον προσγράψαντες αὐτῷ καὶ τὸ τῶν ἀγορανόμων ἀρχεῖον ἐν ταῖς αὐταῖς ψηφοφορεῖσθαι ἐκκλησίαις καὶ πάντα τἆλλα, ὅσα ἐν τῷ δήμῳ πράττεσθαί τε καὶ ἐπικυροῦσθαι δεήσει, ὑπὸ τῶν φυλετῶν ἐπιψηφίζεσθαι κατὰ ταὐτόν. L'unico punto saldo resta il generico provvedimento di ordinare i *concilia* a *concilia tributa*, che, essendo un provvedimento interno della plebe, dovette essere sancito nei *concilia* medesimi per mezzo di una legge sacrata, come già suppose il Mommsen. E c'è appena bisogno di dire che il provvedimento non ha sicura data, come quasi tutti i fatti di questo periodo della storia di Roma. Cercare conferma della data tradizionale del 471 è ormai per noi tanto vano quanto cercare conferma della data del 494 per la prima secessione. Peggio sarebbe continuare a credere che il 471 sia stato scelto riferendosi alla elezione dei quattro tribuni ricordata da Diodoro a quell'anno, dopo che si è riconosciuto che questi quattro tribuni sono stati trasferiti al 471 dalla lista dei dieci tribuni del 449 e quindi presuppongono che un avvenimento speciale li richiamasse, il quale avvenimento non può non essere la legge Publilia.

Per noi dunque, in conclusione, i *tribuni plebis* hanno origine rivoluzionaria e non dipendono o derivano direttamente dalla organizzazione delle tribù, né di quelle serviane, né (tanto meno!) di quelle romulee. Perciò non si può fare nessuna confusione tra i *tribuni plebis* e i capi delle tribù, che si sono conservati in tempo storico e compaiono nell'ultimo secolo della repubblica come *tribuni aerarii*. Che cosa fosse il *tribunus aerarius*, in origine, definisce Varrone *de ling. lat.* V, 181: *Tributum dictum a tribubus, quod ea pecunia, quae populo imperata erat tributim a singulis proportione census exigeba[n]tur. Ab hoc ea quae assignata erat, attributum dictum; ab eo quoque quibus attributa erat pecunia, ut militi reddant, tribuni aerarii dicti.* E conferma Catone *ap.* Gell. VI, 10 . . . *aes militare, quod aes a tribuno aerario miles accipere debebat* (si cfr. anche Festo *epit.* p. 2 Lindsay e Plinio *h. n.* XXXIV, 1, 1). Definizione però che coglie solo una delle funzioni più salienti del *tribunus aerarius*, tanto è vero che non c'è motivo di ritenere che il *tribunus aerarius* sia diventato una pura titolatura onoraria dopo il 167 a. C., quando non furono più prelevati tributi. Il *tribunus aerarius* è insomma il sopraintendente alla attività finanziaria della tribù, che, come ha ben visto il Mommsen, interviene ogni volta che la tribù come unità è messa in causa.

E si capisce che dal *tribunus aerarius* si pretendesse un determinato censo, perché egli doveva offrire garanzie sia verso lo Stato, quando si prelevavano i tributi, sia verso la stessa tribù, quando ad esempio toccava al *tribunus* di distribuire ai tribuli i doni dello Stato o di privati o di stranieri. Non c'è quindi nessuna ragione di dubitare della vecchia supposizione che fosse richiesto ai *tribuni aerarii* un censo di 300.000 sesterzi; supposizione fondata, come è noto, sulla combinazione dei due seguenti passi: *Schol. Bob. in Clod. et Cur.* fr. XXX, pag. 91 Stangl, *negat iudices illos Tullius pecuniam quam acceperint reddituros, ne postea in numero iudicum lege Aurelia esse non possint: sive quod se pecuniam reddendo faterentur esse corruptos, sive quod amissis trecenis vel quadringenis millibus quae a reo acceperant in egestatem revolverentur etc.*; Suet. *August.* XXXII, *Ad tris iudicum decurias quartam addidit ex inferiore censu, quae ducenariorum vocaretur, iudicaretque de levioribus summis*... Dai quali due passi è facile rilevare che se, alludendo alla legge Aurelia la quale costituiva a seconda e terza decuria di giudici rispettivamente gli *equites* e i *tribuni aerarii*, si fa la supposizione della perdita di trecento o quattrocento mila sesterzi, la perdita di trecentomila sesterzi corrisponderà alla decuria dei *tribuni* come quella di quattrocentomila alla decuria dei cavalieri. E se Augusto istituirà poi una quarta decuria di *ducenarii*, non si potrà desiderare conferma più netta alla supposizione che il censo dei *tribuni aerarii* dovesse avere il suo minimo tra i duecento e i quattrocentomila sesterzi. Né, come ritiene M. A. Levi [51], contrasta con la distinzione del censo fra i *tribuni aerarii* e gli *equites* l'affermazione degli *Schol. Bob. pro Flacco* p. 94, Stangl (prg. 4): *Lex enim Aurelia iudiciaria ita cavebat, ut ex parte tertia senatores iudicarent, ex partibus duabus tribuni aerarii et equites R., eiusdem scilicet ordinis viri* (cfr. Liv. *ep.* 97; Velleius, II, 32). Perché, di fatto, gli *equites* dovevano poi avere la estrema prevalenza nella carica, come le personalità più insigni di ogni tribù, nulla escludendo che un cavaliere potesse assumere la carica di *tribunus aerarius*. E ciò spiega pure Cic. *pro C. Rabirio Postumo*, VI, 14, *Hoc animo igitur senatus. Quid? vos, equites Romani, quid tandem estis*

51. *La costituzione romana dai Gracchi a Giulio Cesare*, Firenze 1928, 134 segg. Si confronti sulla questione Mommsen, *Staatsrecht*, III, 1, 189 segg.; J. L. Strachan Davidson, *Problems of the Roman Criminal Law*, Oxford 1912, II, 89 segg.; T. Rice Holmes, *The Roman Republic*, Oxford 1923, I, 391 segg.

acturi ? Dove, manifestatamente, i *tribuni aerarii* sono posti in un mazzo solo con gli *equites*. La legge Aurelia (70 a. C.) non faceva che implicitamente dare la maggioranza dei seggi ai cavalieri, pur senza attribuire loro questo privilegio. Nulla invece si può dedurre da quel che sappiamo su la riforma ulteriore, sempre di ispirazione pompeiana, come già quella di Aurelio Cotta, avvenuta quindici anni dopo nel 55 a. C. e ricordata da Asconio *in Pison.* p. 21 Stangl: *rursus deinde Pompeius in consulatu secundo, quo haec oratio dicta est, promulgavit ut amplissimo ex censu ex centuriis aliter atque antea lecti iudices, aeque tamen ex illis tribus ordinibus, res iudicarent.* La frase, molto oscura, lascia capire tuttavia: 1) che si conservava la nomina dei giudici dai tre ordini; 2) che era avvenuta una modificazione nella scelta. Tutto sta nel vedere se questa modificazione sia appena accennata nelle parole *aliter atque antea* o sia espressa in *amplissimo ex censu*. Vale a dire: questa espressione *amplissimo ex censu* può indicare o le novità introdotte dal provvedimento del 55 o il criterio di scelta già adottato nel 70 con la legge Aurelia. E non pare dubbio che la seconda ipotesi sia preferibile, perché appunto tra i Romani di massimo censo erano stati scelti i giudici con la legge Aurelia. Nessuna interpretazione soddisfacente può essere invece data a questi termini, quando li si interpretino come la definizione della riforma del 55; perché o *amplissimo ex censu* significherebbe « tra i più ricchi di ciascun ordine » e si avrebbe un provvedimento senza senso; o si identificherebbe il *census amplissimus*, come vuole il Mommsen [52], con quello degli *equites*, che era allora il massimo, non essendoci ancora un censo senatorio, e si avrebbe l'altro assurdo che potessero essere giudici fra i *tribuni aerarii* solo quelli forniti di censo equestre. Sarebbe stato, è vero, il sancire legalmente ciò che di fatto già avveniva di regola, ma con un provvedimento di stranezza inconcepibile, per cui si ammettevano e non si ammettevano nello stesso tempo i *tribuni aerarii* nelle liste dei giudici. È invece da credere che la riforma non sia indicata da Asconio se non con i termini anodini *ex centuriis aliter atque antea lecti*, che lasciano il campo libero ad ogni congettura. Pare ad ogni modo probabile, come intravvedeva il Mommsen, che questo provvedimento fosse rivolto a porre fine agli arbitrii e alle confusioni nella compilazione delle

52. *Staatsrecht*, III, 1, 534, n. 3. [Sulla questione per es. M. I. Henderson, *Journ. Rom. St.* 53, 1963, 63].

liste. Lo fa capire Cicerone *in Pison.* 39, 94, *neque legetur quisquis voluerit nec quisquis noluerit non legetur: nulli conicientur in ullum ordinem, nulli eximentur . . . iudices iudicabunt ii, quos lex ipsa, non quos hominum libido delegerit.* E si intendono bene queste deficienze nella ipotesi sopra esposta che i *tribuni aerarii* potessero anche essere di censo equestre, perché allora parecchi cavalieri dovevano essere nelle due liste degli *equites* e dei *tribuni*, e fino alla legge del 55 la scelta tra i rappresentanti dei due ordini non doveva essere regolata con bastante chiarezza e precisione in modo da evitare che i medesimi cavalieri fossero nominati due volte. Sul sistema poi con cui questa deficienza potesse venire ovviata, ogni congettura sorpasserebbe i limiti del probabile, anche perché, all'infuori della imprecisa testimonianza ciceroniana, ci mancano notizie sulla natura della deficienza stessa.

Nemmeno ci importa stabilire se sia esatta la congettura del Mommsen che i *tribuni aerarii* siano gli stessi *curatores tribus* o *centuriae.* Certo tale identificazione, portando a 350 il numero dei tribuni annui, uno per centuria, spiega che potessero costituire un *ordo* da cui trarre i giudici.

A noi basta ad ogni modo che la figura del *tribunus aerarius*, così delimitata nelle sue funzioni puramente fiscali, si dimostri già per ciò estranea al carattere costante del tribunato della plebe e non dia alcun appiglio a credere che il tribunato possa essersi sviluppato da questo nucleo: tanto più che non si comprenderebbe come mai il tribunato, sviluppatosi in tal modo, abbia lasciato accanto a sé la magistratura ordinaria. Tra il carattere rivoluzionario dei *tribuni plebis* e il carattere amministrativo dei *tribuni aerarii* non c'è mediazione.

Il carattere rivoluzionario dei *tribuni plebis* non significa naturalmente carattere in permanenza militare [53] se non nel senso che ogni atto dei tribuni in origine dovette essere imposto con la forza, perché solo la violenta imposizione ha dato valore agli istituti tipici del tribunato: l'*intercessio* e l'*auxilium*. Ma tale carattere di vio-

53. A parte le questioni di parole, non credo di discostarmi molto dal Pais, *Ricerche*, III, cit., 304 segg., secondo cui il carattere militare del tribunato sta in ciò che esso è « sorto . . . dalla rivoluzione militare » (p. 307). Ci duole di non aver potuto citare gli studi di G. Niccolini dal volume, che ora li raccoglie organicamente: *Il tribunato della plebe*, Milano 1932.

lenta imposizione esclude appunto che l'origine del tribunato della plebe vada cercato nelle ordinarie magistrature della tribù, elementi dello Stato, non organi dello Stato sorto contro lo Stato.

IV

L'ORIGINE DELLA EDILITÀ PLEBEA

Il problema dell'origine dell'edilità plebea è assai più complicato di quanto non poteva apparire alcuni decenni or sono, perché non si può più limitare all'interpretazione del nome *aedilis* per dedurne le funzioni originarie dell'edile medesimo o almeno per trovarvi conferma delle proprie teorie al riguardo. Il Rosenberg ha avuto anche per questa magistratura il merito di porre in primo piano quel problema della relazione delle magistrature romane con le magistrature italiche e in specie latine, che nei ricercatori precedenti affiorava quasi sempre solo per essere ripudiato come un elemento perturbatore. A W. Ohnesseit che aveva fatto un primo tentativo di dimostrare l' origine latina dell'edilità romana [54], il Mommsen, senza nemmeno entrare nei particolari concreti, obiettava: « War die Aedilität in den latinischen Städten ursprünglich, so war sie es auch in Rom, denn Rom war vor allem eine latinische Stadt und alle Elemente staatlicher Ordnung stimmen überein. Da nun die römische Aedilität als plebejische Institution zweifellos nicht ursprünglich ist, so kann sie es auch in Latium nicht sein »[55]. Dopo il Rosenberg, che, a vero dire, ha potuto valersi di un materiale epigrafico ignoto ancora quando il Mommsen scriveva, si deve ritenere invece dimostrata l'esistenza di alcune forme di edilità che non possono derivare da quella romana.

Prima di affrontare questo problema, sarà bene tuttavia partire da alcuni punti fermi intorno alle più antiche funzioni dell'edile. È facilmente comprensibile che non si possono avere a questo proposito notizie troppo precise, perché gli antichi tendevano a confondere le funzioni della posteriore edilità curule e plebea, magistratura statale, con la edilità primitiva, solo pseudo-magistratura.

54. « Ueber den Ursprung der Aedilität in den italischen Landstädten », *Zeitsch. d. Savigny-Stiftung*, Rom. Abth. IV, 1883, 200 segg.
55. *Staatsrecht*, II, 1³, 474, n. 1.

È quindi possibile escludere senza troppa fatica quelle funzioni dell'edile, che evidentemente presuppongono il riconoscimento statale della magistratura, come la *cura urbis* e la *cura ludorum* prese almeno nel senso ampio che ebbero tardi, ma non è altrettanto agevole delimitare il nucleo delle funzioni primitive. Si rischia insomma di presupporre una propria teoria sulla natura originaria dell'edile per determinarne le funzioni originarie, salvo poi a partire da queste funzioni originarie per dedurne la natura originaria. Ma il rischio è solo rischio, e l'errore è forse evitabile, quando si cerchi di non sapere troppo, che è il difetto di uno degli studi più acuti dedicati all'edilità plebea [56]. Un primo punto certo è la subordinazione degli edili ai tribuni, nota alle fonti migliori. Dionys. VI, 90, 2 ... ἐδεήθησαν ἔτι τῆς βουλῆς ἐπιτρέψαι σφίσιν ἄνδρας ἐκ τῶν δημοτικῶν δύο καθ'ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἀποδεικνύναι τοὺς ὑπηρετήσοντας τοῖς δημάρχοις ὅσων ἂν δέωνται καὶ δίκας, ἃς ἂν ἐπιτρέψωνται ἐκεῖνοι κρινοῦντας ἱερῶν τε καὶ δημοσίων τόπων καὶ τῆς κατὰ τὴν ἀγορὰν εὐετηρίας ἐπιμελησομένους. E Zon. VII, 15, καὶ ἀγορανόμους δύο προσείλοντο οἷον ὑπηρέτας σφίσιν ἐσομένους πρὸς γράμματα. πάντα γὰρ τά τε παρὰ τῷ πλήθει καὶ τὰ παρὰ τῷ δήμῳ καὶ τῇ βουλῇ γραφόμενα λαμβάνοντες.... ἐφύλασσον· τὸ μὲν οὖν ἀρχαῖον ἐπὶ τούτῳ ᾑροῦντο καὶ ἐπὶ τῷ δικάζειν.

Infatti esempi storici e leggendari ci rappresentano gli edili, che coadiuvano i tribuni nella loro giurisdizione procedendo alla *prensio* e alla esecuzione: tipici i casi del processo di Coriolano [57] e quello progettato contro P. Scipione [58]. *Viatores* quindi in certa guisa dei tribuni è da ritenere che essi stessi in origine non potessero avere *viatores* proprii: nel che ci conferma la qualifica *lege Papiria* attribuita a un loro viatore [59]. Ed è conseguenza della loro subor-

56. W. Soltau, *Die ursprüngliche Bedeutung und Competenz der aediles plebis* (*Historische Untersuchungen Arnold Schaefer gewidmet*, Bonn 1882, 98 segg.). Sull'edilità si ricordi anche il poco noto P.-M. Pineau, *Étude historique sur l'edilité romaine*, Bordeaux 1893.

57. Dionys. VII, 26, 3, Ὡς δὲ συνεῖδον αὐτὸν οἱ δήμαρχοι προσέταξαν τοῖς ἀγορανόμοις ἐπιλαβέσθαι τοῦ σώματος.

58. Liv. XXIX, 20, 6, *si P. Scipio iam in Africam traiecisset, tribuni plebis, atque aedilis cum legatis, quos maxime idoneos praetor censuisset in Africam proficiscentur;* cfr. XXXVIII, 52.

59. *C.I.L.*, VI, 1, n. 1933, Q. *Considius ... viator aed. pl. lege papiria.* Cfr. G. Rotondi, *Leges publicae populi romani*, Milano 1912, 481-2.

dinazione ai tribuni che questi presiedessero alle loro elezioni (cfr. Dionys., VI, 90). Doveva essere del pari originaria la loro funzione di ὑπηρέται πρὸς γράμματα a cui accenna Zonara, perché, solo presupponendo che essi fossero già gli archivisti della plebe, si intende che dal periodo decemvirale abbiano avuto in custodia i *senatus consulta*, come afferma Livio per l'anno 449 (III, 55, 13): *Institutum etiam ab iisdem consulibus, ut senatus consulta in aedem Cereris ad aediles plebis deferrentur.* Così riteneva appunto Pomponio (*Dig.* I, 2, 2, 21) *ut essent qui aedibus praeessent, in quibus omnia scita sua plebs deferebat, duos ex plebe constituerunt, qui etiam aediles appellati sunt.* Ma è pure evidente dalle stesse testimonianze antiche che gli edili non potevano considerarsi in tutto subordinati ai tribuni. A parte le funzioni di sorveglianti e sopraintendenti, che essi esercitavano senza intervento o mandato dei tribuni, Dionisio e Zonara assegnano loro la capacità di δικάζειν d'accordo con la notizia annalistica per il 454 a. C.: *dies dicta est Romilio ab C. Calvio Cicerone tr. pl., Veturio ab L. Alieno aed. pl.* (Liv. III, 31; cfr. Dionys. X, 48). È stato certo sostenuto che queste notizie non rappresentano se non una confusione tra la *coërcitio* inerente alle funzioni dell'edile e la effettiva *iurisdictio: coërcitio* che poi sarebbe stata allargata nella posteriore edilità statale da leggi e *senatus consulta* [60]. Ma da una parte non si capisce bene perché le nostre fonti abbiano potuto attribuire agli edili, senza il fondamento di ricordi tradizionali, una competenza penale ancora superiore a quella da loro posseduta in tempo più recente; e dall'altra questa competenza posteriore si spiega assai meglio supponendo che essa regoli e delimiti una più o meno generica autorità giurisdizionale posseduta dagli edili *ab origine.* Più ancora di queste considerazioni vale del resto l'ovvio fatto che non si può attribuire al periodo rivoluzionario degli ordinamenti plebei quella rigorosa delimitazione di competenze che potrebbe essere propria di un organismo politico regolare ed evoluto. Come legalmente gli stessi tribuni non avevano alcuna *iurisdictio* e ubbidivano unicamente al principio di farsi giustizia da sé, così è verosimile, a prescindere da ogni testimonianza, che gli edili abbiano usurpato il medesimo diritto, quando se ne offriva loro l'occasione. Tanto più ci sembrerà legittima questa spiegazione allorché avremo visto

60. Soltau, *Die ursprüngliche Bedeutung und Competenz der aediles plebis,* 106 segg.

che gli edili si trovarono ad essere sottoposti ai tribuni senza che per natura fossero loro subordinati, sicché dovette sempre rimanere loro una relativa autonomia.

Ad ogni modo, da queste poche notizie comunque interpretate si intravvedono con sufficiente esattezza le funzioni originarie degli edili: addetti alla giustizia plebea, come esecutori certo e come giudici probabilmente, custodi inoltre dell'archivio plebeo. A queste funzioni dovette essere congiunta molto presto l'agoranomia, ma per rendersi conto di tale funzione e della sua antichità occorre già aver accettato una data spiegazione delle origini dell'edilità. A noi basta per il momento che questi caratteri primitivi siano sufficenti ad escludere che l'edile fosse in origine, secondo la definizione varroniana (*de l. l.* V, 81), *qui aedes sacras et privatas procuraret* (si cfr. Festo *ep.* p. 12 L. = 13 M. *aedilis initio dictus est magistratus, quia aedium non tantum sacrarum, sed etiam privatarum curam gerebat*). La quale definizione non guadagna nulla ad essere ristretta con il Mommsen alla sopraintendenza delle costruzioni pubbliche compiute per mezzo di *corvées* di plebei [61], perché più si restringono i compiti originari dell'edile, meno si comprendono le funzioni varie a cui fu addetto già prestissimo. Tutto ciò poi per dare una spiegazione del nome *aedilis*, che è la meno soddisfacente. Perché se *aedilis* sta ad *aedis* come *iuvenilis* a *iuvenis* o *civilis* a *civis*, il termine non si può spiegare come «sopraintendente», ma come «appartenente» alla casa o al tempio, a quella guisa che *civilis* si dice dell'appartenente alla *civitas*. Tanto l'etimologia quanto la necessità di dare una spiegazione comprensiva delle varie funzioni dell'edile, ci riportano dunque all'altra interpretazione, che fa dell'edile l'addetto al tempio di Cerere, indubbio santuario e archivio della plebe, Basti ricordare, oltre il già citato *ut senatus consulta in aedem Cereris ad aediles plebis deferrentur*, il non meno famoso *ut qui tribunis plebis aedilibus iudicibus decemviris nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris Liberi Liberaeque venum iret* (Liv. III, 55, 7). Tale connessione degli edili con il tempio di Cerere doveva ancora essere nota in Roma, perché Cesare, quando nel 44 a. C. portò il numero degli edili plebei da due a quattro, chiamò i due aggiunti *aediles plebis Ceriales* (cfr. Dio XLIII, 51; Suet. *Caes.* XLI). La quale denominazione viene troppo a convergere con quanto sappiamo d'altra

61. *Staatsrecht*, II, 1^3, 477 segg.

parte sull'importanza del tempio di Cerere tra i plebei, perché ci possiamo accontentare della spiegazione di Pomponio (*Dig.* I, 2, 2, 32) *duos aediles qui frumento praeessent et [dicerentur] a Cerere Ceriales.*

Non che gli edili si debbano ritenere con ciò originariamente sacerdoti del tempio di Cerere. Nelle loro funzioni non c'è mai stato nulla di sacrale. Essi vanno invece considerati come dei laici addetti al tempio *perché* (si noti questo *perché* del quale daremo in seguito la ragione) il tempio era l'archivio e il centro della vita plebea. Niente di più naturale che, appunto per questi compiti del tempio, fosse necessario l'assumere degli appositi impiegati. Come addetti al tempio e archivisti gli edili diventavano senz'altro i segretari dei tribuni. Di qui dunque deve aver avuto origine la subordinazione degli edili ai tribuni; i quali si dovettero servire tanto più facilmente dei loro segretari quali comparitori od esecutori di sentenza, in quanto, come ci ricorda il testo di Livio su citato, le sentenze stesse richiamavano non di rado il tempio di Cerere come luogo di esecuzione di procedimenti penali (ad es. la vendita a schiavo) o come deposito dei proventi multatici.

Ma, appunto perché addetti al tempio, gli edili non erano di diritto subordinati ai tribuni, e difatti essi potevano e dovevano svolgere un'opera indipendente da quella dei tribuni, la quale però prendeva rilievo ed era rafforzata dall'autorità che veniva agli edili dall'essere affiancati ai tribuni medesimi. Si capisce che gli edili, come gli odierni fabbricieri, si occupassero non solo dell'organizzazione del tempio, ma anche della sorveglianza di quelle attività che si potevano svolgere all'ombra di un santuario, come i mercati e le fiere in occasione di feste religiose. Tutto ciò non avrebbe mai acquistato alcun rilievo se da una parte la plebe, organizzandosi a Stato contro lo Stato, non avesse avuto bisogno di sovraintendenti alla vita quotidiana e se dall'altra gli edili non si fossero trovati nelle migliori condizioni, essendo già sorveglianti del centro plebeo, per assumersi via via quelle incombenze che l'opportunità consigliava. La stessa volontà concorde della plebe, che permise ai tribuni di arrogarsi sempre nuovi diritti, allargò sempre più le funzioni degli edili affidando loro la sorveglianza della comunità, mentre ai tribuni restava la direzione della attività politica.

Noi crediamo dunque che gli edili siano sorti in conseguenza del coordinamento dell'attività plebea intorno ad un tempio. Si sa

troppo poco di quel tempio di Diana sull'Aventino [62], che avrebbe preceduto il tempio di Cerere nella funzione di centro plebeo, per supporre che già presso quel tempio esistessero edili. Non ci pare ad ogni modo di poter aderire all'opinione del Rosenberg: « Die aediles plebis existierten als « Tempelherren » schon vor der politischen Organisation der Plebejer, und als die letzteren sich als Gemeinde konstituierten, machten sie aus ihren « Tempelherren » Beamte, nach dem Vorbilde von Tusculum » [63]. Trascuriamo per ora l'accenno a Tusculo, che costituisce l'elemento più originale introdotto dal Rosenberg nella questione, ma che non ha diretta relazione con ciò che stiamo discutendo, perché l'influenza di Tusculo, se c'è stata, può essersi esercitata in vari modi. Due sono invece le difficoltà che si possono opporre alla preesistenza in Roma di un edile con funzioni puramente para-sacerdotali (custode del tempio, sacrestano, o press'a poco): 1) la dualità e collegialità degli edili; 2) la mancanza di edili negli altri santuari romani. Le due difficoltà sono strettamente connesse, perché noi conosciamo l'esistenza a Roma di custodi di templi ma sappiamo pure che esisteva solo un custode per ogni tempio e che aveva nome *aedituus* [64]. Ora, non potendosi certo pensare l'assurdo che i custodi del tempio di Cerere avessero un nome diverso (benché strettamente imparentato) da quello degli altri custodi, non si potrebbe fare altra congettura se non che il nome *aedilis* fosse caduto in disuso e sostituito da *aedituus* per il diverso significato che era venuto assumendo *aedilis* [65]. E tuttavia la congettura sarebbe poco soddisfacente. A voler fare sfoggio di sottigliezza si potrebbe già osservare che l'interesse era di distinguere l'edile plebeo dall'altro comune edile e che quindi si aspetterebbe non una mutazione del nome dei parecchi *aediles* sparsi per la città, ma la modificazione del nome degli edili plebei. A prescindere da ciò, il mutamento del nome dell'*aedilis* in *aedituus* non sarebbe potuto avvenire che lentamente, vincendo la naturale resi-

62. Cf. Dionys., X, 32 ὁ νόμος [*lex Icilia de Aventino*] ἐκυρώθη, ὅς ἐστιν ἐν στήλῃ χαλκῇ γεγραμμένος ἣν ἀνέθεσαν ἐν τῷ 'Αυεντίνῳ, κομίσαντες εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν.

63. *Der Staat*, cit., p. 13.

64. V. sull'*aedituus*: J. Marquardt, *Röm. Staatsverw.*, III, 214 segg.; D. Vaglieri, in *Diz. epigr.* di E. De Ruggiero, s. v.; Habel, in *P.-W.*, s. v.; G. Giannelli, « Gli ' Aeditui ' e i ' Cammilli ' », *Atti Accad. Torino* 48, 1912-13, 1080 segg.

65. Così congetturava lo Skutsch presso Rosenberg, *Der Staat*, cit., p. 12.

stenza di un termine tradizionale e per di più sacrale: tale mutamento, come di solito, avrebbe dovuto lasciare dei reliquati nella terminologia ufficiale e nei ricordi, che, ad esempio, non avrebbero potuto sfuggire a Varrone, quando si occupava del nome *aedilis*. Invece non ci resta il minimo ricordo del nome *aedilis* usato in Roma al di fuori dell'edilità come magistratura. D'altra parte la dualità degli edili in tale ipotesi apparirebbe stranissima, oltre che per non essere suffragata da casi analoghi, per l'inverosimiglianza intrinseca che alla custodia di un tempio fossero preposti due custodi a uguali titoli. Non si tratta di una collegialità sacerdotale, ripetiamo, si tratta della sorveglianza su un edificio rendendosi responsabile dei valori che vi sono depositati: tali compiti non si adempiono in due. Come è stato dimostrato molto bene dal Giannelli, quando nel periodo imperiale gli *aeditui* di un solo tempio si moltiplicarono, restò sempre a un edituo speciale la effettiva sopraintendenza, e questo edituo si chiamò *aedituus magister*, *curator aedituorum*, *primus aedituus*, segno appunto che in Roma ogni tempio, quando era affidato a un laico, era affidato a un laico solo.

La verosimiglianza vuole dunque che nel tempio di Cerere come in tutti gli altri templi si trovasse un *aedituus*, ma che questi per necessità di cose venisse ad essere messo in ombra dagli *aediles* imposti dalla plebe. Ed era ben logico che la plebe tutelasse con persone di sua esclusiva fiducia il proprio centro, tanto più che il sacerdozio ordinario doveva essere asservito ai patrizi. In altre parole, la plebe dovette creare *ex novo* i suoi edili e non già trasformare i « Tempelherren » in suoi funzionari, come crede il Rosenberg. Ciò non esclude tuttavia, anzi rende già *a priori* verisimile l'ipotesi che l'edilità sia stata introdotta dai plebei prendendo a modello qualche città che l'aveva come magistratura civica.

Queste deduzioni sembrano quindi potersi accordare perfettamente con ciò che il Rosenberg ha potuto constatare sull'edilità fuori di Roma, sull'edilità, s'intende, che per vari indizi si può ritenere non derivata dalla romana. Tale è ad esempio l'edile che si trova accanto al dittatore a Cere (cfr. *C.I.L.* XI, 3614 *M. Pontio Celso Dictatore, C. Suetonio Claudiano aedile iuri dicundo, praef. aerari*), ma il Rosenberg [66] ha visto molto bene che questo edile ha poco

66. *Der Staat*, cit., pp. 66-7.

da fare con gli altri edili e rappresenta piuttosto l'interpretazione romana del *marunux* etrusco. I documenti che per il nostro scopo debbono essere presi in considerazione sono quelli latini e sabini. A Tusculo è documentato un collegio di tre edili (cfr. H. Dessau, *Ephem. epigr.* IX, 680 e *Inscr. sel.* 9388), che contro ogni dubbio [67] è confermato dai tre edili che compaiono ripetutamente ad Arpino, Fundi e Formia [68], che, essendo città volsche latinizzate, devono aver ricevuto d'importazione questa magistratura. Questi tre edili, appunto perché tre, non sono certo di origine romana. Altrettanto notevole è l'ottovirato che si riscontra nelle città sabine, del quale faceva parte una coppia di edili, la quale ha qualche probabilità di essere originaria, posto che sia veramente originario il complesso di cui è un elemento [69].

Il dissenso ritorna solo quando si vede che il Rosenberg, dopo queste sue constatazioni, è stato tratto a dare grandissima importanza per la storia dell'edilità a Tusculo, dove egli ha riscontrato anche, oltre agli edili su accennati, un *aedilis lustralis*, che egli ha interpretato come un edile sacrale addetto al tempio dei Dioscuri. Per quanto sia stato obiettato da varie parti al Rosenberg che l'*aedilis lustralis* non è se non l'*aedilis quinquennalis* ben noto, l'interpretazione ora accennata resta sempre la più plausibile, perché il nome *aedilis lustralis* appare in titoli di persone che non hanno ricoperto se non cariche sacre [70]. Ma si può dubitare che il Rosenberg fosse altrettanto nel giusto, quando di conseguenza riteneva che a Tuscolo fosse avvenuto il trapasso dall'edilità sacrale all'edilità cittadina: riteneva

67. O. Leuze, « Aedilis lustralis », *Hermes* 49, 1914, 113, n. 2, Interessanti le osservazioni del Kornemann, « Zur altitalischen Verfassungsgeschichte », *Klio* 14, 1915, 193 segg.; ma è dubbio se il nome *aediles* che è dato a tre magistrati di un ignoto *pagus* peligno in *C.I.L.*, IX, 3312, porti a connettere questi magistrati con gli edili latini. Non sarebbe del resto che una riprova delle affermazioni contenute nel testo.

68. V. Rosenberg, *Der Staat*, cit., pp. 4-5.

69. V. Rosenberg, *Der Staat*, cit., pp. 40 segg. Come si vede dal testo, non sono però sicuro come il Rosenberg di tale autonomia: la cautela in tanta oscurità è più che necessaria.

70. V. la polemica in *Hermes*: Leuze, « Aedilis lustralis », 49, 1914, 110 segg.; Rosenberg, « Nochmals, Aedilis Lustralis und die Sacra von Tusculum », *ib.*, 253 segg.; G. Wissowa, « Altlatinische Gemeindekulte », 50, 1915, 17 segg.; Rosenberg, « Zu den altlatinischen Priestertümern », *ib.*, 424 segg.

inoltre che i plebei romani avessero imitato artificialmente questo trapasso attribuendo ai loro edili sacri funzioni profane e infine che l'edilità delle tre città volsche latinizzate derivasse da Tusculo.

Tutte queste deduzioni non sono prive di difficoltà. Cominciamo dalla funzione centrale attribuita a Tusculo. Può essere che le tre città volsche abbiano ricevuto la loro edilità da Tusculo, ma il caso non è tra i più facili, tanto più che in questo caso si isolerebbe la triplice edilità tusculana e se ne farebbe una specie di *monstrum*. Se troviamo questa edilità in una città latina e in tre città latinizzate, la congettura più metodica è che essa fosse largamente diffusa tra le città latine in un tempo, ormai quasi interamente sottratto alla nostra documentazione, di cui queste quattro città non rappresenterebbero che delle sopravvivenze. E badiamo: il grave problema di interpretare la triplice edilità sarebbe più grave ancora per Tusculo sola, perché non si vedrebbe come mai dall'edilità di un tempio si sia svolta la triplice edilità, pur continuando a permanere l'edilità, a quanto pare, singola del tempio medesimo. Solo quando si allargherà il campo della ricerca alle città latine in genere, si potranno invece tentare soluzioni più vaste e quindi più persuasive: tentare, non già riuscire a scoprire, ché su questo punto la maggiore circospezione è lecita, come può dimostrare subito un esempio.

È probabile che non mancherà chi voglia trovare in questi tre edili un indizio per l'esistenza delle tre tribù così dette romulee nelle città latine. In tal caso, certo, si potrebbe spiegare che l'edile del santuario più insigne appartenente ad ogni tribù finisse con il riunirsi in collegio con gli altri edili di pari grado; e si potrebbe pure spiegare così che rimanessero nelle città latine, come a Tusculo, tracce di edili con funzioni sacrali. Il male è naturalmente che di tali tribù, all'infuori di Roma, che le ha con nome etrusco, non c'è traccia in campo latino: e le analogie si trovano proprio solo in campo etrusco, nelle famose testimonianze di Virgilio (X, 201 segg.) e di Servio (*ad loc.*) per Mantova [71]! Date queste insormontabili difficoltà, è bene rinunciare a qualsiasi teoria sulla triplice edilità di Tusculo, fondata sul rapporto numerico con le tribù romulee, salvo

71. V. contro le osservazioni del Rosenberg, *Der Staat*, cit., 129 segg., la recensione di V. Arangio-Ruiz in *Riv. di Filologia*, 43, 1914, 161 segg. E si cf. la *Ricerca* V qui di seguito dove gli spunti ora accennati sono ripresi.

voler ammettere una influenza etrusca diretta o indiretta (cioè attraverso altre città) nell'ordinamento tribale e quindi nell'edilità tusculana, il che sarebbe, almeno per ora, audace. Ma già in tal modo si uscirebbe naturalmente dall'isolamento di Tusculo!

Si può anche negare con bastante sicurezza che esclusivamente Tusculo abbia influito sulla edilità plebea di Roma. Come abbiamo visto, non è supponibile che in Roma esistessero presso il tempio di Cerere due edili, che dalle funzioni sacrali sarebbero passati alle funzioni civiche. Se quindi ci fosse stata una influenza di Tuscolo su Roma al riguardo, essa avrebbe dovuto portare alla costituzione *ex novo* degli edili. Ma allora ne troveremmo tre, non due! La ragione che fa escludere l'influenza di Roma su Tusculo deve fare escludere l'influenza contraria.

Non c'è quindi alcuna ragione per dare a Tusculo nella storia dell'edilità l'importanza che le assegna il Rosenberg. Certo la edilità non è in Roma originaria, vale a dire sorta con la città, appunto perché è plebea. D'altra parte sarebbe assurdo ritenerla creata dal nulla quando noi troviamo l'edilità in molte città vicine. Ma, escluso l'esempio diretto di Tusculo, la soluzione che noi possiamo dare al problema di questa edilità non può essere che imprecisa. Noi dobbiamo cioè supporre che la plebe romana la abbia imitata, preferibilmente da una città che l'aveva duplice; e il pensiero ricorre spontaneamente alle città sabine, posto che in queste città la dualità fosse originaria. Solo quando noi fossimo assolutamente sicuri (ciò che nello stato della nostra documentazione è impossibile) che nessuna città aveva due edili, potremmo pensare che i plebei abbiano modificato il numero sotto l'influenza del numero dei consoli: e allora s'intende che l'imitazione avrebbe potuto avvenire sull'edilità tusculana come su qualsiasi altra. Imitassero i plebei anche il numero degli edili o lo ricalcassero su quello dei consoli, è evidente che l'edilità (come magistratura civica) si doveva trovare in uno stadio molto primitivo, quando fu imitata dai Romani, e doveva essere ancora strettamente connessa con un tempio.

Questo in sostanza sembra certo: la plebe romana dovette introdurre a Roma l'edilità traendola da una di quelle città in cui essa già esisteva e presiedeva a un tempio, dove erano depositati probabilmente l'archivio e la cassa della città. Né può far meraviglia questa imitazione. Ché se per la dittatura era eccessivamente semplice la teoria della imitazione della dittatura latina, tenuto conto

che Roma aveva già la sua magistratura, il consolato [72], sarà da considerarsi ben naturale che la plebe, nel costituirsi i suoi ordinamenti, guardasse ai vicini. E se Roma è stata nei suoi tempi più antichi all'incrocio delle più varie influenze, tanto più queste influenze si dovevano esercitare sulla plebe, che ne era anzi in misura non piccola l'importatrice.

V

TRIBÙ UMBRO-SABELLE E TRIBÙ ROMANE

Accennavamo nelle pagine precedenti alla connessione stretta che sussiste fra il problema delle origini delle tribù romane e l'influenza etrusca in Roma. Non sarà male riprendere di proposito in breve questo argomento.

È notissima l'equivalenza della *trifu* con la *tota* in Umbria. Un importante contributo alla chiarificazione di tale equivalenza è stato addotto di recente da E. Täubler, *Die Umbrisch-sabellischen und die Römischen Tribus* [73], interpretando questa tribù come partizione del gruppo etnico (*Stamm*) umbro. È pure merito del Täubler di aver mostrato che quando si incontra in alcune iscrizioni di Peltuino (*C.I.L.* IX, 3420; 3430; 3438) la denominazione *pars Peltuinatium*, essa indica « die ganze Gemeinde und nicht nur einen Teil » (p. 8); sicché effettivamente questa *pars* è analoga alla tribù iguvina (anche se non è proprio, come dice il Täubler (p. 9), « wörtliche Umsetzung von tribus ») e va considerata come una partizione del gruppo

72. Si veda su di ciò la prima di queste « Ricerche » in questo *Bullettino*, 58, 1930, 29 segg. [più sopra, p. 273 segg.]. Colgo l'occasione per accennare ad uno studio del Soltau, conosciuto più tardi, « Ursprung der Diktatur », *Hermes* 49, 1914, 352 segg. La conclusione del Soltau è a p. 361: « lässt es sehr wahrscheinlich erscheinen dass auch der römische *magister populi*, welcher zunächst der Oberfeldherr des römischen Heeres war, zugleich ein solcher *dictator rei gerundae* war, der bei bedenklichen Kriegen das Bundescontingent führte ». Dove è visto giustamente che il dittatore è in origine comandante federale, ma non si determina come abbia potuto diventarlo e soprattutto non si tien conto della contemporaneità del *foedus cassianum* con i primi dittatori, che mi pare l'elemento fondamentale per comprovare l'ipotesi. Si cf. ora anche F. Leifer, « Studien zum antiken Aemterwesen I, Zur Vorgeschichte des römischen Führeramts », in *Klio*, *Beiheft* X, N. F., 1931, 100 segg., per altro assai superficiale.

73. *Sitzungsb. der Heidelb. Akademie*, 1929-30; 4. Abh.

etnico dei Vestini. L'importanza di tali constatazioni deve far passare in second'ordine ciò che nello studio del Täubler è meno fondato, come il ritenere certo che tribù indichi tripartizione e il cercare in conseguenza, fin dove è possibile, una tripartizione originaria delle tribù, considerando sviluppi e trasformazioni posteriori gli aggruppamenti che non siano tripartiti.

Resta così determinata la differenza fondamentale fra la tribù umbra e quella romana: mentre quest'ultima rappresenta una divisione della Città-Stato, l'altra è una suddivisione dello *Stamm*. Ora ha ragione il Täubler di ritenere poco accettabile la supposizione del Rosenberg [74] che le tribù romane possano derivare per moltiplicazione di una tribù sola, fondandosi sulla parziale reduplicazione e perfino in un caso triplicazione delle curie che si nota a Iguvio, perché appunto a Iguvio la reduplicazione delle curie non ha portato alla reduplicazione della tribù; e del resto, chiarita la differenza fra la tribù romana e la tribù iguvina, ambedue partizioni, ma di diverso genere, non c'è più ragione di supporre un tale processo. Ma non si può nemmeno accettare senz'altro quel « Vorgang einer Auflösung des Stammes und eines Fortlebens seines Tribusprinzips innerhalb der neuen Gemeinden » (p. 19) che spiegherebbe il trapasso dalla tribù di tipo umbro alla tribù di tipo romano. Andando al concreto, è senza dubbio probabile che la partizione del gruppo etnico sia anteriore a quella della città, appunto perché la costituzione del primo è anteriore alla costituzione della seconda; ed è anche concepibile che Roma o un'altra città latina (se qualcuna aveva l'organizzazione in tribù di Roma) fosse fondata in una immigrazione, a cui partecipassero membri di tre tribù del medesimo *Stamm*. Certo però analogie sicure a questo processo non si potrebbero trovare né in campo italico, né in campo greco. Non in campo italico, perché almeno gli esempi di Iguvio e simili provano la differente localizzazione di ogni tribù; non in campo greco, perché noi non possiamo

74. *Staat d. Italiker*, cit., pp. 125 segg. Si confronti sulle tribù romane specialmente C. A. Volquardsen, « Die drei ältesten römischen Tribus », *Rhein. Museum* 33, 1878, 538 segg.; L. Holzapfel, « Die drei ältesten römischen Tribus », *Klio* (*Beiträge zur alten Geschichte*) 1, 1901, 249 segg.; Pais, *Storia di Roma*, 3 ed., II, 298-99; De Sanctis, *Storia dei Romani*, I, pp. 247 segg. Per una ipotesi non fondata sulle tribù etrusche: K. O. Müller-W. Deecke, *Die Etrusker*, Stuttgart 1877, 2ª ed., I, 355.

oltrepassare, se non con la fantasia, lo stadio in cui la file è elemento della città. Né potrebbe, naturalmente, essere addotto il caso famoso di Rodi, in cui, secondo la testimonianza del catalogo delle navi, le tribù doriche avrebbero dato origine alle tre città di Lindo, Ialiso e Camiro. (Il. II, 668 τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν καταφυλαδόν confrontato con vv. 655-6 οἳ Ῥόδον ἀμφενέμοντο διὰ τρίχα κοσμηθέντες - Λίνδον Ἰηλυσόν τε καὶ ἀργινόεντα Κάμειρον). Perché intanto le tribù doriche avrebbero dato origine a tre città, che è caso da paragonarsi con quello di Iguvio, non con quello di Roma; e poi è assai dubbio che il catalogo delle navi sia attendibile o almeno vada interpretata secondo il significato che sarebbe più ovvio, perché, come ha fatto osservare lo Hiller v. Gärtringen[75], Agrigento che fu colonizzata da Gela, colonia a sua volta di Lindo, aveva le file doriche e quindi doveva averle almeno anche Lindo.

Tuttavia la mancanza di analogie non conterebbe ancora nulla, se questa soluzione tenesse conto di tutti gli elementi a nostra disposizione; ma essa trascura il più importante problema: quello della etruschicità delle tribù romane. Problema delicatissimo, che, per mancanza di conoscenze sulle tribù del Lazio, non si può che affrontare in linea ipotetica, riconoscendo *a priori* la possibilità di errore, ma che intanto va risolto con i due dati convergenti che si hanno, i nomi delle tribù romane e l'analogia di Mantova. Già Varrone conosceva l'opinione che le tribù romane abbiano nomi etruschi: *omnia haec vocabula tusca ut Volnius, qui tragoedias tuscas scripsit, dicebat* (*de l. l.* V, 55). E tale opinione da W. Schulze[76] in poi non è stata seriamente contraddetta. D'altra parte le tribù nell'interno della città non si ritrovano che nell'etrusca Mantova, secondo le ben note testimonianze di Virgilio e di Servio.

Verg. *Aen.* X, 201 segg.:

Mantua dives avis, sed non genus omnibus unum,
gens illi triplex, populi sub gente quaterni,
ipsa caput populis, Tusco de sanguine vires.

75. *P.-W.*, V Suppl., s. v. « Rhodos », col. 741. Cf. invece E. Szanto, *Ausgew. Abhandlungen*, Tübingen 1906, p. 224; H. van Gelder, *Geschichte der alten Rhodier*, Den Haag 1900, 226.

76. « Zur Geschichte latein. Eigennamen », *Abh. Gesell. Göttingen*, V, 5, 1904, 218.

Serv. *ad l.*: *Mantua tres habuit populi tribus quae in quaternas curias dividebantur; et singulis singuli lucumones imperabant, quos tota in Tuscia duodecim fuisse manifestum est, ex quibus unus omnibus praeerat, hi autem totius Tusciae divisas habebant quasi praefecturas, sed omnium populorum principatum Mantua possidebat; unde est ipsa caput populis.*

Queste due testimonianze, e soprattutto la virgiliana, ha tentato di interpretare in modo assai specioso il Rosenberg, asserendo che esse non alludono a una tripartizione di Mantova, ma all'opinione — vera o falsa — di Virgilio che Mantova comandasse a dodici popoli appartenenti a tre diverse nazionalità [77]. Ma tale interpretazione, secondo la quale nel passo di Servio « die drei ' Tribus ' sind die Nationalitäten des Mantuanischen Bundes » [78] è già condannata dalle stesse artificiosità a cui deve ricorrere. Il passo di Servio è stato interpretato assai bene da V. Arangio-Ruiz nella recensione già citata al volume del Rosenberg: « Servio dice (a torto o a ragione, ma è indubitabile che lo dice) che Mantova (città-stato) è divisa in tre tribù, e ciascuna delle tribù in quattro curie: aggiunge che ciascuna di esse curie è sottoposta a uno tra i lucumoni *della Toscana* i quali avevano in Mantova *come delle prefetture di tutta la Toscana.* Ogni città toscana, insomma, ha dato il suo contingente alla popolazione di Mantova, e il contingente si è organizzato in curie restando sottoposto come prefettura (nel senso tecnico della parola) alla rispettiva madrepatria. Soltanto, mentre in Toscana vi è un lucumone che sovrasta agli altri, l'organizzazione che in Mantova sovrasta a quella delle singole curie è l'organizzazione stessa della città: unde est ipsa caput populis » [79]. Non c'è, da questa interpretazione, che trarre le dovute conseguenze sul valore del passo di Servio: ed è evidente che sono notizie fondate solo la tripartizione di Mantova in tribù e la quatripartizione delle tribù medesime in curie. Il resto è macchinosa congettura erudita, la quale, colpita dall'analogia fra le dodici curie mantovane e i dodici lucumoni, ha tentato di mettere in relazione le due cose, con il risultato che ognuno vede. È la solita etruscologia che identificava Mastarna e Servio Tullio e via dicendo; sicché è probabile che in Servio la

77. *Op. cit.*, pp. 129 segg.
78. *Op. cit.*, p. 132.
79. *Riv. Filologia Class.*, cit., 43, 1914, 171.

congettura sia pervenuta appunto da uno di questi eruditi, come Claudio o Verrio Flacco.

L'analogia fra le tribù romane e quelle di Mantova non può ad ogni modo essere messa in dubbio. E perciò l'unica congettura metodica che per ora sia lecita sulle tribù romane è che esse siano di origine etrusca, il loro nome essendo etrusco e la loro forma ritrovandosi solo in una città etrusca. Questa ipotesi ha il grandissimo vantaggio di spiegare perché la tribù indichi in Roma una partizione diversa che fra gli Italici o, per essere più prudenti, fra gli Umbri e fra i Vestini. Se infatti l'organizzazione civica in tribù fu introdotta in Roma dagli Etruschi, è naturale che essa presso i Romani assumesse analogicamente quel nome, che presso di loro, come presso gli Umbri, doveva probabilmente indicare la partizione del gruppo etnico, che noi abbiamo il diritto di supporre preesistente: la divisione etnica si trasformava in divisione civica per influsso etrusco [80].

80. [Queste *Ricerche* provocarono discussioni di cui importa qui solo ricordare quelle di G. De Sanctis: «Le origini della edilità plebea», *Riv. Fil. Class.* 60, 1932, 438-445; «Imperator», *Studi S. Riccobono* II, 1932, 57-61; «La dittatura di Caere» *Studi B. Nogara*, 1937, 147-158; «La lex tribunicia prima», *Miscellanea G. Mercati* V, 1946, 539-544. Bibl. recente in Ernst Meyer, *Röm. Staat und Staatsgedanke*, 3 ed., 1964, in specie pp. 483-486].

II

DUE PUNTI DI STORIA ROMANA ARCAICA *

Le seguenti discussioni non vogliono affatto smentire il loro scopo di essere una recensione all'ormai noto volume di W. Hoffmann, *Rom und die griechische Welt im 4. Jahrhundert* (Philologus, Suppl. XXVII, I, 1934, pp. 144). Ma sono recensione nell'unico modo che sembra ancora fruttifero: trattare di problemi di cui lo Hoffmann non parla e in tal modo contribuire a indicare concretamente il limite di questo volume. Del quale non c'è bisogno di dire, perché è stato unanimamente riconosciuto [1], che è un libro serio, con una raccolta di discussioni buone e con una conoscenza ampia di fatti. Legittimo è stato contrapporgli l'opera di Altheim, *Epochen der römischen Geschichte* I (Francoforte 1934) per quella utilizzazione incomparabilmente più ampia del materiale archeologico, che contraddistingue lo storico della religione francofortense. Ma è anche dovere di obiettività constatare che c'è in Hoffmann una cura di andare a fondo nel particolare (e quindi anche di preparare tutti gli elementi per darsi torto, che è virtù rara) quale lo Altheim non ha. L'errore metodico dello Hoffmann è forse di non essere partito da una chiara delineazione delle condizioni materiali e della situazione politica entro cui si inseriscono i rapporti con il mondo greco. Il lettore che apre il suo volume e trova all'inizio un capitolo sui trattati fra Roma e Cartagine — il migliore del libro, sebbene non si veda perché lo Hoffmann debba seguire il Beloch e altri nella data al tutto arbitraria del primo trattato intorno al 400 a. C. [2] — spera

* [*Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 2, fasc. 2, 1936, pp. 373-398].

1. La migliore discussione è di G. De Sanctis, *Riv. Filol.* 13, 1935, 399 segg. Cfr. M. Gelzer, *Gnomon*, 1935, 384 segg.; F. Taeger, *Philol. Woch.*, 1935, col. 1232 segg. (alquanto generico); V. Ehrenberg, *Hist. Zeitschrift*, 152, 1935, 535 segg.

2. È difficile che questa data, la quale non si regge su nessun elemento, abbia lunga vitalità. Tuttavia poiché da B. Niese, *Röm. Gesch.*, 5ª ed., 1923, p. 120 a K. J. Beloch, *Röm. Gesch.*, 1926, p. 309, a E. Kornemann, « Niebuhr und der Aufbau der altrömischen Geschichte », *Hist. Zeits.*, 145, 1932, 298 n. 3 ha fatto strada, non sarà inopportuno ricordare che essa ha origine soltanto da una parte nella

di vedere nel seguito sistematicamente ampliata la ricerca a quel complesso di relazioni greco-cartaginesi-italiche, le quali sono tra di loro indissolubilmente legate. Invece lo Hoffmann non solo non estende i risultati acquisiti nel primo capitolo, ma praticamente li lascia inutilizzati. Ora se appunto non si possono concepire i rapporti con le città greche, senza un riferimento costante ai rapporti con Cartagine, sarà evidente la ragione per cui noi abbiamo scelto la questione dei rapporti arcaici fra Roma e la Sardegna come esempio critico; mentre non ha nemmeno bisogno di alcuna giustificazione preliminare che noi facciamo precedere questa ricerca da un'altra, in cui si esamina il problema delle frumentazioni a Roma nel V secolo: lo Hoffmann, che nega con così scarso corredo di ragioni solide una delle più solidamente documentate tradizioni di Roma arcaica, la fondazione del tempio di Cerere per opera di artisti greci nel 496 a. C. (p. 78 segg.), non si è nemmeno domandato se c'erano delle forze economiche che potevano al principio del V sec. fare

impossibilità ormai riconosciuta (cfr., dopo E. Meyer, *Kl. Schriften*, II, 295 segg.; H. Last, *Cambr. Anc. History*, VII, 859 segg.; E. Ciaceri, *Atti Accad. Arch. Lettere Napoli*, 12, 1933, 295 segg.; F. Altheim, *Epochen*, I, 99-101 e anche M. Gelzer, *Pauly-Wissowa*, XII, 951: per la difesa più recente della data 348 cfr. in specie E. Täubler, *Imperium romanum*, 1913, 254 segg. e F. Schachermeyr, *Rh. Mus.*, 79, 1930, 350 segg.) di portare il primo trattato al 348, dato che il secondo, per tacere d'altro (Hoffmann, pp. 13-14 sulle orme di Meyer), presuppone una situazione anteriore al 338, e dall'altra parte nella mancanza di coraggio di trarne la debita conseguenza e attenersi alla data di Polibio, che la storia arcaica del Lazio conferma (v. da ultimo P. Fraccaro, « L'organizzazione politica dell'Italia romana », *Atti I Congresso Diritto Romano*, I, Roma 1934, 197). L'unico argomento concreto per una data intorno al 400, o meglio posteriore al 500, è di Beloch, secondo cui intorno al 500 Cartagine non avrebbe ancora avuto dominio in Sicilia; ma invece quanto sappiamo dei rapporti fra Cartagine e Sicilia nel VI sec. a. C. ci conferma che intorno al 500 i Cartaginesi avevano pieno diritto di pattuire (Polyb. III, 22) ἐὰν Ῥωμαίων τις εἰς Σικελίαν παραγίνηται, ἧς Καρχηδόνιοι ἐπάρχουσιν, ἴσα ἔστω τὰ Ῥωμαίων πάντα. Che Motia intanto, ancora intorno al 500 a. C., fosse una città greca, perché tre epigrafi arcaiche greche si sono trovate nella necropoli di Birgi (*Notiz. Scavi* 1917, 347 — J. Whitaker, *Motya*, 1921, 286), può essere considerato un semplice *lapsus*, anche a non ricordare il processo di grecizzazione culturale rapido delle città fenicie di Sicilia. V. soprattutto L. Pareti, *Arch. Storico Sicilia Orientale*, 30, 1934, 20 segg., e B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, I, 1935, 216 segg.; ma cfr. ancora S. Gsell, *Hist. anc. de l'Afrique du Nord*, I, 1913, 429 segg. e L. E. Adams, « A Study in the Commerce of Latium », *Smith College Classical Studies*, 1921, 66 segg.

orientare i Romani e in specie la plebe romana verso un culto agrario di origine greca [3].

I

LE FRUMENTAZIONI IN ROMA NEL V SEC. A. C.

Che nelle notizie sulle frumentazioni in Roma nel V sec. a. C. tramandateci dalla tradizione annalistica ci debba essere un nucleo di verità nel senso che se anche noi non avessimo queste notizie dovremmo postulare che in momenti di necessità Roma sia ricorsa a provviste in Etruria e in Campania e forse in Sicilia, è esplicitamente riconosciuto dal Cardinali [4] e dal Rostovtzeff [5], implicitamente dal De Sanctis, quando afferma l'impossibilità di escludere dalla storia la figura di Minucio [6], per tacere di altri: e di recente il Last [7], andando oltre, ha inserito le notizie della tradizione, riconosciute nel nucleo fondamentale autentiche, nella storia dei moti sociali del V secolo. Ma ciò che accomuna Cardinali, Rostovtzeff (però con l'eccezione già notata) e De Sanctis di fronte al Last è di rifiutare le notizie particolari della tradizione annalistica sulle frumentazioni come se una per una fossero prive di fede; mentre il Last, accettando la sostanziale autenticità delle importazioni di frumento nel 491, 433, 411 (« the details may be doubted, though the incidents to which they are attached may well be historical »), oltre che di Sp. Melio e Minucio, non può per la stessa indole della opera in cui scrive dare più minuta analisi dei dati tradizionali. Credo che ci sia un reale interesse a riprendere l'analisi delle singole testimonianze, in funzione del problema dei rapporti col mondo greco [8].

3. Cfr. per una ricerca che completa in altro campo W. Hoffmann, A. Blakeway, « Demaratus », *Journ. Rom. Stud.*, 25, 1935, 129 segg. (ma sull'argomento v. già Schachermeyr, *Pauly-Wissowa*, IV A, col. 2371).

4. *Diz. epigraf.* III, 228, s. v. « Frumentatio »: « la tradizione delle frumentazioni, durante il periodo di cui parliamo, non ha nelle sue particolarità e nelle sue circostanzazioni valore storico ...; ma in linea generale deve corrispondere ad una pratica realmente usata ».

5. *Pauly-Wissowa*, VII, 127 s. v. « Frumentum » dove si tende a considerare notizie storiche Livio IV, 25, 4; 52, 5.

6. *St. dei Romani*, II, 16.

7. *Cambr. Anc. Hist.*, VII, 536-37.

8. Cfr. in linea generale le osservazioni dell'eccellente studio di F. Tambo-

È ormai veramente facile trarre una prima illazione. Nella sua classica analisi della leggenda di Minucio, il Pais, come è noto, attribuiva un valore di termine *post quem* all'erezione della *porticus minucia* del 106 c. a. C. almeno per la menzione di Minucio come magistrato [9]: ma il Cardinali poteva obiettare che la *porticus minucia* non servì alle frumentazioni che dal tempo di Claudio [10], e il De Sanctis [11] che già Cincio Alimento (fr. 6 Peter) alla fine del III sec. a. C. conosceva la tradizione, mentre si sarebbe potuto aggiungere che la tradizione è pure presupposta dalle note monete dei Minucii, di cui la prima certo anteriore al 110 a. C., su cui torneremo subito. Oggi possiamo al contrario dire: come Cesare istituendo gli edili ceriali si riferì evidentemente all'arcaico collegamento degli edili plebei col tempio di Cerere, così Claudio [12] nel rinnovare e adattere la *porticus minucia* alle frumentazioni col suo tipico gusto archeologico volle evidentemente riferirsi all'antica tradizione che onorava in un Minucio un campione delle frumentazioni. Ed è altrettanto evidentemente posteriore a lui, perché posteriore all'adattamento della *porticus minucia*, con l'aggiunta di un nuovo corpo di edificio, la tradizione che riporta a Servio Tullio la istituzione delle frumentazioni (*De Viris illustr.* 7) e più particolarmente di quei 45 *ostia* (Cronografo del 354, p. 144 Mommsen, *M.G.H.*, *hic votum fecit ut quotquot annos regnasset, tot ostia ad frumentum publicum constitueret*), che noi sappiamo dalle iscrizioni (*C.I.L.* VI, 10223-6; Rostovtzeff, *Tesserarum . . . Sylloge* 336) essere esistiti (le iscrizioni portano veramente come più alto numero il 42!) nella *porticus minucia*.

La *porticus minucia* vale dunque solo come conferma di gusti antiquari dell'età imperiale, e può essere lasciata da parte. Da parte,

rini, « La vita economica nella Roma degli ultimi re », *Athenaeum* 8, 1930, 469; 475.

9. *St. di Roma*, 1ª ed., I, 1898, p. 541; ma cfr. la attenuazione in 2ª ed., 1915, II, p. 191 e in 3ª ed., III, 1927, p. 200.

10. *Op. cit.*, p. 227.

11. *St. dei Romani*, II, 16, n. 4.

12. Cfr. M. Rostovtzeff, *Römische Bleitesserae*, 1905, 16 confermato magistralmente da B. Wall, « Porticus Minucia » in *Corolla Archeologica principi . . . Gustavo Adolpho dedicata*, Lund 1932, 31-54, contro A. Boethius, *Gnomon*, 1932, 228-9. Altra la questione dell'identificazione della *porticus* al Largo Argentina: sulla tesi di B. Wijkström, *Corolla*, p. 17-30, cf. O. Brendel, *Arch. Anzeig.*, 1933, 627 segg. e anche G. Marchetti-Longhi, *Bull. Comm. Arch. Comun.*, 61, 1933, 163 segg.

ma in altro senso, devono pure essere poste le monete citate, in quanto in definitiva non ci dicono nulla di più della tradizione letteraria.

È noto che questa sa che Minucio per le sue benemerenze nella distribuzione del grano alla plebe dopo la sedizione meliana si ebbe eretta una statua su una colonna. La combinazione di due passi di Plinio da fonte diversa non rende dubbio che si tratti di una statua su una colonna: *N. h.* XVIII, 15 *L. Minucius Augurinus, qui Spurium Maelium coarguerat, farris pretium in trinis nundinis ad assem redegit undècimus plebei tribunus, qua de causa statua ei extra Portam Trigeminam a populo stipe conlata statuta est.* XXXIV, 21 [si parla di colonne] *item L. Minucio praefecto annonae extra Portam Trigeminam unciaria stipe conlata - nescio an primo honore tali a populo, antea enim a senatu erat, praeclara res, ni frivolis coepisset initiis.*

Anche Dionisio di Alicarn. sa della statua, sebbene non collegata direttamente con le frumentazioni: XII, 4, 6 τῷ δὲ τὴν κατὰ τοῦ Μαιλίου μήνυσιν ἀποδόντι Μηνυκίῳ στάσιν ἀνδριάντος ἐψηφίσατο ἡ βουλή. E Livio, che nella forma tradita del testo scrive *L. Minucius bove aurato extra portam Trigeminam est donatus, ne plebe quidem invita, quia frumentum Maelianum assibus in modios aestimatum plebi divisit* (IV, 16), va certo corretto in *bove aurato et statua* o qualcosa di simile. La tradizione letteraria concorda dunque nella sostanza con la tradizione familiare dei medesimi Minucii, che in età graccana ci tennero a ricordare — e, vedremo, non furono i soli — la memoria del loro antenato benefattore della plebe con le due monete, l'una del monetario C. Minucio Augurino (150-125 a. C.) e l'altra di Ti. Minucio Augurino (124-103 c. a. C.).

Le monete sono ben note [13], non però mai valutate archeologicamente a sufficienza. Né può essere compito del sottoscritto, che non è archeologo, analizzare a fondo il problema non facile: ma va affrontata almeno la questione fondamentale, da un punto di vista storico, se il monumento rappresentato nella moneta può essere ritenuto del V secolo a. C.

I topografi sembrano ammettere come evidente la derivazione

13. Mommsen, *Monnaie romaine*, trad. De Blacas, II, 303, 330, E. Babelon, *Monn. Républ.*, II, 228-32; H. A. Grüber, *Coins of the Rom. Rep. in the Brit. Mus.*, I, 125 e 148. F. Muenzer, *Pauly-Wissowa*, XV, 1945-47; 1954.

del monumento dal V secolo [14], e così i numismatici: gli storici, dopo Niebuhr [15], che non conosce ancora le monete, si tengono o sulla riserva o sulla negativa [16]. Non mi risulta invece che almeno di recente si siano pronunciati degli archeologi [17]. Ricordiamo brevemente il carattere delle monete. La più antica ha una nitidezza, che vale forse a interpretazione della più recente. Nel retro, una colonna a tamburi o rocchi sovrapposti con capitello eolico, a cui stanno sospesi dei *tintinnabula*, sostiene una statua togata e munita dunque non di un'asta, come voleva il Mommsen, e probabilmente nemmeno di scettro, ma forse di baculo. Alla base di colonna due teste di leone e due spighe di grano simmetriche. A destra della colonna un togato con lituo, a sinistra un altro togato con un piede su uno staio e in mano un piatto e un pane (?). Quasi tutto nella interpretazione è chiaro. Il togato con lituo è indubbiamente il M. Minucio Faesus, uno dei primi auguri plebei nel 300 a. C., da cui, secondo la congettura del Mommsen, derivava il cognome di Augurini alla branca dei Minuci in questione. Teste di leone e *tintinnabula* sono contrassegni del mercato di grano, secondo il Babelon; ma l'Albizzati mi fa notare che *exapta catenis tintinnabula* sono nella pretesa tomba di Porsenna descritta da Varrone in Plinio *n. h.* XXXVI, 91-93, e dunque, si giudichi quel che si vuole di questa tomba (di cui una ricostruzione fu tentata da J. Fergusson in *Journ. Hell. Stud.* VI, 1885, p. 209 segg.), si tratta di un particolare architettonico reale di origine etrusca. Poiché il personaggio sulla colonna era indubbiamente ritenuto dall'autore della composizione il C. Minucio avversario di Melio [18], è difficile pensare che il personaggio a sinistra della colonna, che deve ugualmente essersi occupato di frumentazioni, sia la medesima persona, e perciò non resta che la congettura acuta del Grüber che si tratti di quell'altro P. Minucio console del

14. Per es. H. Jordan-Ch. Huelsen, I, 3, 172; S. B. Platner-T. Ashby, s. v. *Columna Minucia*.

15. *Röm. Gesch.*, 2 ed., II, 477 che però ammette l'autenticità della statua. Anche A. Schwegler, I, 22; III, 138 si fonda solo sulla tradizione letteraria.

16. Si veda anzitutto Mommsen, *Röm. Forsch.*, II, 203. Per Pais cf. più oltre.

17. Ho discusso del problema con parecchi archeologi: e basti qui ricordare il prof. C. Albizzati e i miei amici R. Bianchi-Bandinelli e D. Mustilli. Alla Prof. L. Cesano debbo calchi e informazioni varie.

18. La ipotesi del Pais, *loc. cit.*, che sia una rappresentazione di Ercole cade per il semplice fatto che non c'è alcun attributo del medesimo.

492, nel cui anno la tradizione poneva ugualmente, dovremo giudicare se con fondamento, una intensa politica granaria (potrebbe al più trattarsi del M. Minucio console nell'anno dopo 491: v. oltre). Il complesso è evidentemente una esaltazione di tre membri illustri della famiglia. La questione che sorge non verte pertanto sulla composizione, ma sul carattere della colonna, compresi i *tintinnabula* e le teste di leone. Essa indubbiamente, come dimostra la fondamentale concordia delle due monete, vuole rappresentare un monumento esistente, cioè nelle linee generali lo rappresenta. È dunque deducibile dalla rappresentazione un'età della colonna? È chiaro che la minore fiducia sulla veridicità delle riproduzioni è data dal tipo della statua, più facilmente trasformabile dalla fantasia dell'artista, date anche le sue minime dimensioni. Tuttavia va intanto rilevato che la statua è evidentemente ellenistica, del tipo notissimo per es. del Posidone di Mileto (P. Ducati, *Arte Class.*², 497). Resta la colonna. Il capitello eolico può convenire dal IV al II sec. a. C., soprattutto badando al materiale etrusco conservatoci: sarebbe imprudente risalire prima [19]. La forma a rocchi della colonna non ha per me chiari corrispondenti in età preimperiale: né d'altra parte per il suo approssimativo ritorno nelle due monete può semplicemente considerarsi un mezzo stilistico di incisione corrispondente alla forma punteggiata del bastone (o quel che è) nella rappresentazione della moneta più antica [20]. Certo in ogni caso la estrema rastrematura della colonna su questa rappresentazione più antica, però attenuata nella più recente, non può considerarsi indizio di arcaismo: ci interessa per es. che qualche analogia si riscontri nella riproduzione di sacelli nelle pitture ellenistico-romane. Non credo quindi ci siano ragioni per contrapporre agli indizi tratti dalla statua e dal capitello un indizio dalla forma del fusto. Tocca quindi concludere che la colonna deve essere posteriore al V secolo o per lo meno non può essere considerata una testimonianza storicamente di sicura validità. E poiché la colonna si trovava presso la porta Trigemina, che è stata

19. Oltre le opere generali (p. es. Ducati, *Arte Classica*, figure 410; 426; 450-1; 454) cf. K. Ronczewski, «Das Kapitell aus der Grotta Campanari in Vulci», *Röm. Mitt.*, 45, 1930, 59 segg.

20. Sia ricordato per curiosità che L. Canina, *Indicaz. Topogr. Roma antica*, 4 ed., 1850, 546 nota (seguito da G. De Rossi, *Ann. dell'Istituto*, 1885, 226) identificava i rocchi con pietre cilindriche di mola da grano citando la tomba di Eurisace. [H. Lyngby, *Eranos* 61, 1963, 55-62 e bibl. lì citata].

giustamente identificata con la porta Minucia [21], così denominata dal sacello del dio gentilizio dei Minucii [22], è anche ben comprensibile che una qualsiasi colonna là eretta, anche se non riguardava i Minucii, o non riguardasse quel Minucio, fosse considerata in onore del Minucio più celebre del V secolo.

Non abbiamo in altri termini ragioni per opporci alla opinione più vulgata presso gli storici [23] che la stessa tradizione letteraria sulla colonna derivi da una tradizione dei Minucii a sua volta ricavata da una identificazione probabilmente arbitraria di una colonna nei pressi della *porta minucia*. Ma tutto ciò presuppone evidentemente la esistenza di una tradizione ben viva su Minucio come benefattore della plebe, che la connessione, sia pure artificiale, con la colonna, è valsa a tener desta. Si richiede di vedere se la forma con cui è giunta a noi questa tradizione negli annalisti conservi sufficienti tratti di verità da poter essere utilizzabile storicamente.

Il racconto tradizionale degli anni 440-439 a. C. ha appena bisogno di essere richiamato (Livio IV, 12 segg.; Dion. XII, 1-4; cfr. Diod. XII, 37; Zonar. VII, 20 etc.). Nel 440, consoli Proculo Geganio Macerino e L. Menenio Lanato, per la carestia è eletto prefetto dell'annona L. Minucio (secondo quanto, a dire di Livio, cioè di Licinio Macro, testimoniano i libri lintei). Ma Sp. Melio approfitta della situazione per crearsi popolarità importando a proprie spese grano dall'Etruria. L'anno dopo, consoli T. Quinzio Capitolino e Agrippa Menenio Lanato, è nuovamente (per i libri lintei) prefetto dell'annona Minucio. Il quale denunzia le mene rivoluzionarie di Melio. Cincinnato e C. Servilio Ahala son nominati dittatore e maestro dei cavalieri, e Servilio Ahala uccide Melio, che si rifiuta di obbedirgli. La casa di Melio distrutta dà il nome all'Equimelio. E Minucio ha il premio ricordato per aver distribuito il grano raccolto da Melio. Ma (a tacere di minori varianti fra i vari racconti) Livio sa *hunc Minucium apud quosdam auctores transisse a patribus ad plebem, undecimumque tribunum plebis cooptatum seditionem*

21. Jordan, I, 1, p. 236; cfr. Pais, I, 546 della 1 ed.

22. Festo, p. 109, Lindsay (p. 122) *Minucia porta Romae est dicta ab ara Minuci, quem deum putabant;* p. 131 (147) *Minucia porta appellata est eo, quod proxima esset sacello Minucii.* Cf. G. Wissowa, *Rel. und Kult. d. Röm.*², 245 n. 4.

23. Muenzer, *Pauly-Wissowa*, XV, 1954.

motam ex Maeliana caede sedasse (cfr. Plinio XVIII, 15), mentre Dionisio riproduce la versione di Cincio Alimento e Calpurnio Pisone secondo cui non ci sarebbe stata dittatura, sebbene uccisore anche in questa variante rimanesse Servilio.

In due punti fondamentali io sono d'accordo col Muenzer. Minucio doveva essere ricordato nelle liste dei magistrati del 440 e del 439[24], donde la possibilità che egli dagli uni fosse considerato prefetto dell'annona, dagli altri tribuno della plebe in soprannumero. Solo in questo modo si spiegano non solo le costruzioni sulla sua persona, ma anche la collocazione delle vicende di Melio in quegli anni. Inoltre la persona di Melio è storica, essendo assolutamente eccessivo ritenere che egli sia il semplice eponimo dell'Equimelio, quando una famiglia di Melii in Roma è ben documentata in età arcaica, anche a prescindere dal nostro Sp. Melio e dal tribuno omonimo del 436, a cui torneremo subito[25]. Che un Servilio abbia ucciso un Melio in una grossa sedizione popolare, e che di ciò la tradizione avesse ricordo, confuso nei particolari quanto si vuole, è tanto naturale da non richiedere ulteriori chiarimenti: e si capisce pure che si approfittasse del ricordo per spiegare il nome dell'Equimelio e il cognome Ahala (dal pugnale portato sotto l'ascella) di uno dei protagonisti. Alla presunta reduplicazione da Sp. Cassio non è poi più il caso di accennare, quando si prescinda, ben s'intende, dai singoli particolari.

Ma io credo occorra andare più oltre. È noto il racconto di Livio per l'anno 436: *Et seditiones domi quaesitae sunt, nec motae tamen, ab Sp. Maelio tribuno plebis, qui favore nominis moturum se aliquid ratus et Minucio diem dixerat et rogationem de publicandis bonis Servili Ahalae tulerat, falsis criminibus a Minucio circumventum Maelium arguens, Servilio caedem civis indemnati obiciens; quae vaniora ad populum ipso auctore fuere* (IV, 21, 3-4). Che si tratti di pallida immagine della contesa di tre anni prima è evidente, sia che si voglia interpretare questo « impallidimento » come il risultato di una contaminazione fra due versioni, di cui una poneva il conflitto tra Melio, Servilio e Minucio nel 439, che sarebbe quella prevalsa e a noi giunta

24. *Pauly-Wissowa*, XIII, 426-27. Il punto su cui ha ragione soprattutto il Muenzer è che bisogna evitare di sapere *perché* fosse notato tra i magistrati Minucio: cioè quale carica precisa avesse.

25. *Pauly-Wissowa*, XIV, 238 segg.

— e l'altra sceglieva il 436; sia che più semplicemente si ammetta che l'annalistica riempì il 436 con una prosecuzione in tono minore delle lotte di tre anni prima. Un altro punto mi sembra però altrettanto evidente: non si sarebbe immaginato questo conflitto, se *qualcosa* non avesse avuto relazione nel 436 con la vicenda di Melio, e questo qualcosa è appunto il nome del tribuno Sp. Melio. Immaginare, come fa ancora il Muenzer, che sia stato inventato non ha, a mio modo di vedere, senso. Si capisce che se le liste dei magistrati davano un tribuno nel 436 dal nome di Sp. Melio, e invece la tradizione si sentiva costretta a porre nel 440-39 le vicende di Melio, perché in quegli anni compariva magistrato Minucio — ed era probabilmente registrata una carestia [26] —, si creasse una minore vicenda intorno al nome di Melio: non si capisce che ci fosse scopo a inventare un oscuro Melio, che per definizione si poneva distinto dal Melio celebre. Ammessa pure l'ipotesi che la tradizione sul 436 risulti dalla contaminazione della prevalente tradizione che fa centro agli anni 440-39 con una tradizione scomparsa che faceva centro al 436, è però chiaro che questa seconda tradizione non poteva avere vitalità autonoma se non nel presupposto che un richiamo al 436 ci fosse negli elenchi dei magistrati col nome di Melio. In altre parole: ritengo tra i fatti meglio assodati di questo periodo che ci fosse un tribuno della plebe dal nome di Sp. Melio nel 436. Di qui è semplice il passo ad ammettere che questo Sp. Melio sia appunto il nostro, sdoppiato solo, come già accennammo, perché nel 440-39 un richiamo fortissimo veniva alla collocazione della vicenda che conduce alla morte di Melio. Aver notato che è arbitrario ritenere Melio un semplice eponimo dell'Equimelio e aver trovato il suo nome fra i tribuni della plebe sono due risultati critici, che si confermano a vicenda. Il 436 (tradizionale) andrà perciò considerato come un termine *ante quem* o almeno *cum quo* per la autentica fine di Melio.

Ammessa la sostanziale storicità sia della personalità di Minucio — nella caratteristica di benefattore della plebe — sia del conflitto fra Melio e Servilio, con la uccisione del primo da parte del secondo, il problema verte solo più sulla relazione che la tradizione vuole costituire tra Minucio e Melio.

26. Per ciò v. oltre.

Ma la soluzione è già nelle premesse, per chi come noi tenga fede da un lato alla apparizione del nome di Minucio negli elenchi dei magistrati del 440-39 e invece ritenga vivo Melio ancora tre anni dopo. La critica più radicale ha qui visto benissimo che la connessione tra Minucio e Melio è troppo labile per essere un ricordo della tradizione. Minucio non compare che come semplice denunciatore di Melio e poi viene a godere dei frutti della raccolta del grano fatta da Melio: elemento di cui è chiara la inconsistenza, di fronte al blocco della tradizione che fa di un Servilio l'uccisore di Melio. Solo contesterei al Muenzer, che riprende su altra forma un'acuta intuizione del Pais, che l'idea di Minucio denunciatore sia venuta dai più antichi annalisti scriventi in greco, che connettevano Μηνύκιος con μηνύειν. Che il gioco ci fosse è evidente da Dionisio, ma la traduzione Μηνύκιος del nome Minucio, mentre la prima sillaba del nome in latino è breve, sembra già presupporre che la tradizione di Minucio « denunciatore » preesistesse e favorisse quindi il gioco di parole. Comunque, la sostanza non cambia. Non c'è bisogno di pensare che un gioco di parole suggerisse la connessione tra Minucio e Melio: è molto più verosimile pensare che la fama di Minucio benefattore della plebe, connessa col fatto che negli anni in cui egli compariva come magistrato o in uno di quegli anni era indicata una carestia in Roma, e d'altra parte il confuso ricordo di una lotta di carattere sociale da parte di Melio, legasse nelle fantasie i due nomi. Questo è davvero proprio di una tradizione elaborata leggendariamente che, sebbene i contatti reali tra Minucio e Melio fossero inconsistenti (almeno per ciò che concerne la fine di Melio), tuttavia la celebrità antitetica dei due nomi spingesse a un altrettanto forzato quanto in definitiva saldo riavvicinamento delle due persone e perciò portasse a collocare negli anni in cui Minucio compariva come magistrato le vicende posteriori di Melio.

Elemento del nostro sistema è naturalmente che negli anni di Minucio fosse registrata una carestia. Tale registrazione vale fino a un certo punto a spiegare come di Minucio benefattore per importazione di grano si conservasse ricordo, perché anche indipendentemente il ricordo poteva essere conservato. Ma vale invece a meglio fare comprendere come la collocazione cronologica dell'uccisione di Melio, che si sapeva campione della plebe, fosse attratta irresistibilmente in quegli anni. Occorre però aggiungere subito che, se anche questi motivi specifici non rendessero verosimile la esistenza

della registrazione per gli anni 440 e 439 (o uno solo di essi), noi la dovremmo ammettere ugualmente. Registrazioni di carestie sono notoriamente da riconoscersi come fra le più antiche e autentiche per la loro stessa natura: di più noi vedremo tosto che le analoghe indicazioni degli annalisti per gli anni 433 e 411 sono da tenersi autentiche, e perciò non c'è alcuna ragione di negare un fondamento documentario alle analoghe attestazioni per gli anni in questione.

Separeremo pertanto le vicende di Melio da quelle di Minucio, sebbene sia ovvio che le une e le altre possano avere avuti legami ignoti a noi, come già ignoti alla tradizione, e sebbene — ciò che più conta — la loro approssimativamente sicura collocazione cronologica e la loro contiguità valgano a darci una immagine confusa, ma autentica, dei contrasti sociali del V secolo. Resta un Minucio, che compare magistrato in anni di carestia e che una forte tradizione vuole benefattore della plebe per mezzo di approvvigionamenti di grano. La tradizione ha un'altra garanzia della sua autenticità nel fatto che il medesimo L. Minucio, console nel 458, e membro del secondo collegio decemvirale nel 450[27], è ricordato altrimenti solo per un reduplicato insuccesso di fronte agli Equi (Livio III, 25, 4 segg. e Dion. X, 22 segg. Cfr. con Livio III, 41 segg. e Dion. XI, 23): dunque la tradizione non esagera in suo favore. Ora a noi non importa evidentemente di sapere dove la tradizione crede che Sp. Melio andasse a cercare il grano, come (a prescindere da una singolarissima eccezione che illustreremo fra poco) non ci interessano in particolare le notizie che fin dalla supposta frumentazione del secondo anno della repubblica (Livio II, 9, 6; Dion. V, 26) ci vengono regolarmente precisate in argomento. È chiaro che i luoghi sempre messi in questione, Etruria, Campania, poi Sicilia (dal 492, cfr. Livio II, 34; Dion. VII, 1-2) sono i naturali punti in cui poteva essere cercato del grano. Basta pertanto che la tradizione ci precisi l'esistenza oltre che di carestie (le quali non hanno bisogno di documentazioni per essere ammesse!), anche di eroi nella lotta contro di esse, come Minucio, e, se si vuole, Melio, perché debbano tenersi assodate *a priori* relazioni con le regioni ora accennate in conse-

27. Che la lista abbia la sua più sicura garanzia di autenticità nella presenza di plebei non occorre dire. Cf. invece Beloch, *Röm. Gesch.*, 242 segg.

guenza della politica annonaria, anche a prescindere dalla possibilità che i luoghi di ricerca del grano fossero registrati insieme con le indicazioni delle carestie. Ma la tradizione annalistica ha altre indicazioni di carestie che sembrano esatte. Intanto la sobria annotazione di Livio IV, 25 per il 433 potrà inventare la precisazione che il grano fu mandato a cercare in Etruria, agro Pontino, Cuma, Sicilia (sebbene io, ripeto, credo debba tenersi aperta la possibilità dell'autenticità di queste indicazioni), ma nella indicazione della carestia non ha elemento di dubbio. Né i nomi dei tribuni consolari dell'anno potevano attrarre reduplicazioni o simili. Nel 411 la notizia di Livio IV, 52, 6 è sicuramente nei particolari una reduplicazione del racconto che ritroveremo per il 492-1: *Superbe ab Samnitibus qui Capuam habebant Cumasque legati prohibiti commercio sunt, contra ea benigne ab Siculorum tyrannis adiuti, maximos commeatus summo Etruriae studio Tiberis devexit.* Tra l'altro, non c'erano tiranni in Sicilia nel 411! Ma non sarebbe stata compiuta la reduplicazione nel 411, dove nessun nome di console la attraeva, se non fosse preesistita una indicazione di carestia al 411: per mio conto inclino anzi di più a credere che ci doveva essere un accenno a un invio di ricercatori in Sicilia, che permise la fantasia dei tiranni del 411, che altrimenti sarebbe inesplicabile. Comunque, la reduplicazione è garanzia di un'autenticità fondamentale anche per il 411. Le tre notizie di frumentazioni del V sec. posteriori al decemvirato ci sembrano insomma sostanzialmente autentiche.

Vediamo le antecedenti notizie. Sul conto della σιτωνία registrata fuggevolmente da Dionisio per il 476 (IX, 25) non ho ragioni specifiche per pronunciarmi in particolare. Nota è la storia per gli anni 492-1 (Livio II, 34; Dionisio VII, 1-2). Nel 492, consoli T. Geganio e P. Minucio, si cerca frumento in Etruria, a Cuma (dove il tiranno Aristodemo in definitiva impedisce l'esportazione) e in Sicilia: Dionisio aggiunge Pomezia e dà i nomi degli inviati in Sicilia, Publio Valerio figlio del Poplicola e Geganio fratello di uno dei consoli (che non meritano naturalmente d'esser discussi); egli inoltre per la Sicilia confuta quegli annalisti che credevano trattarsi del tiranno Dionisio e non di Gelone. Il frumento giunge dall'Etruria. Nel 491, consoli M. Minucio e A. Sempronio, *magna vis frumenti ex Sicilia advecta.* Donde per la questione della distribuzione la vicenda di Coriolano.

Il punto più sospetto può sembrare a prima vista che i consoli del 492 siano un Geganio e un Minucio, che ricomparivano, come abbiamo visto, nelle liste del 440, mentre un Minucio si ritrova nel 491, come noi abbiamo ammesso si dovesse trovare nel 439. Ma gli avvenimenti narrati nel 492-1 non sono una reduplicazione di quelli del 440-39, anzi è precisamente caratteristico che le tre persone là dominanti, Minucio, Melio e Servilio non vi abbiano la minima parte e soprattutto che i Minuci del 492-1, uno dei quali poteva diventare l'ombra del Minucio del 440-39, non lo siano diventati. Se, come abbiamo visto, nelle monete dei Minuci era rappresentato il Minucio del 492 o del 491 accanto al Minucio del 440-39, vuol dire che la tradizione domestica, deducendo dagli avvenimenti del suo consolato una partecipazione personale alla politica granaria, ne ha fatto un minor eroe, che la tradizione annalistica non conosce. Certo i fatti narrati in questa tradizione per i due anni 492-1 hanno una fisionomia indipendente da qualsiasi reduplicazione.

L'analisi dei fatti raccontati conferma questa semplice constatazione, provando che si arriva sempre a un nucleo irriducibile di registrazioni romane. Che il racconto di Dionisio di Alicarnasso su Aristodemo abbia per fonte una storia locale di Cuma, è vecchia acquisizione [28] : è però certo che questa fonte locale conosceva e contaminava la tradizione romana, come dimostra a evidenza il suo sforzo di conciliare la cronologia data da fonti greche per l'avvento alla tirannide di Aristodemo con la cronologia romana, ponendo un intervallo di un ventennio nell'attività di Aristodemo [29]. E il confronto con Livio non lascia dubbi che Dionisio prendeva lo spunto per la sua digressione su Aristodemo (VII, 3 segg.) da una notizia indipendente dalla storia locale cumana, che viene direttamente dagli annalisti romani, la notizia corrispondente all'odierno testo di Livio: *frumentum Cumis cum coemptum esset, naves pro bonis Tarquiniorum ab Aristodemo tyranno, qui heres erat, retentae sunt* (II, 34, 4). Per la notizia della ricerca del frumento a Cuma nel 492 non possiamo quindi oltrepassare le fonti romane, e poiché la narrazione successiva di Dionisio dipendente dalla fonte greca dimostra che la cronologia data dai Greci ad Aristodemo era alquanto diversa, cioè lo collocava qualche decennio prima, sembra assai improbabile che ci sia un

28. Niebuhr, *Röm. Gesch.*, I², 579.
29. De Sanctis, *St. dei Rom.*, I, 451.

qualsiasi nucleo di verità sulla presenza a Cúma nel 492 di Aristodemo: è molto verosimile si tratti di una ipotesi annalistica [30]. La quale però deve avere una base, e questa può essere o che le registrazioni romane indicassero per quell'anno carestia e ambasceria a Cuma o che, conforme all'ipotesi più semplice, indicassero solo carestia, che poi fu interpretata al solito modo come provocante viaggi in Etruria, Cuma ecc.

Eccezionale è invece la conclusione a cui si arriva per la notizia sull'ambasceria in Sicilia. Gli annalisti che Dionisio aveva davanti consideravano l'ambasceria diretta a Dionisio il Vecchio. Dionisio di Alicarnasso in aspra polemica (VII, 1, 4-6) asseriva invece che sotto l'arcontato di Hybrilidas (491/0), in cui οὗτοί τε καὶ οἱ ἄλλοι σχεδὸν ἅπαντες συγγραφεῖς ὁμολογοῦσι nel mettere l'ambasceria in Sicilia, Gelone aveva assunto da poco la tirannide succedendo al fratello (*sic*) Ippocrate. Questa polemica è probabilmente personale di Dionisio di Alicarnasso: se infatti la stessa asserzione che allora era tiranno Gelone si ritrova in Plutarco, *Coriol.* 16 (ἐκ Συρακουσῶν Γέλωνος τοῦ τυράννου πέμψαντος), non bisogna dimenticare che Dionisio è la fonte di Plutarco [31]. Ciò tuttavia conta poco. Importa che chi corresse le errate asserzioni degli annalisti si valse di quella tradizione cronologica ancora rispecchiata da Pausania VI, 9, 5, che poneva (come ha dimostrato il Pareti, falsamente) l'inizio della tirannide di Gelone nell'arcontato di Hybrilidas, δευτέρῳ δὲ ἔτει τῆς δευτέρας καὶ ἑβδομηκοστῆς ὀλυμπιάδος. Ma ciò equivale a dire che le fonti indicavano come avvenuta un'ambasceria romana in Sicilia nel 491/0, e queste fonti non potevano che essere greche [32], cioè siciliane: il pensiero corre ad Antioco di Siracusa come prima origine e a Timeo come tramite diretto, che più facilmente può aver computato con arconti attici. Solo questa ipotesi spiega che si datasse sulla base di un arconte un'ambasceria romana in Sicilia; devono essere dei Greci che l'hanno annotata. Se anche si vogliono tenere arbitrarie le altre notizie sui luoghi in cui si mandava a cercare il grano, questa notizia va indubbiamente salvata.

30. Cfr. invece Ciaceri, *St. della Magna Grecia*, II, 1927, 271-72.

31. H. Peter, *Die Quellen Plutarchs* etc., 1865, p. 7 segg.; cf. invece Pais, *St. di Roma*, I, 1, p. 429 n. 1 e L. Pareti, *Studi Sicil. ed ital.*, 1914, p. 48.

32. Che la notizia di quest'ambasceria sia di fonte greca ammette anche Muenzer, *P.-W.*, s. v. «Geganius», VII, 927.

È dunque da ritenere che una notizia di origine greca — che i Romani mandarono un'ambasciata in Sicilia nel 491/0 — sia stata interpretata dai più antichi annalisti storditamente come riferentesi a quel Dionisio il Vecchio, di cui si avevano forse[33] confusi ricordi di rapporti con Roma, e poi sia stata corretta, in fondo ancora erroneamente, da qualche scrittore più dotto e più recente (che noi teniamo per lo stesso Dionisio di Alicarnasso), come riferentesi a Gelone. La stessa collocazione nella serie annalistica romana conferma l'origine estranea per la qualche difficoltà di organamento che ancora lascia trasparire. La tradizione annalistica con un senso storico in definitiva sano vuole mettere in rapporto questo fatto del 491/0 con le frumentazioni presupposte per il 492 e perciò deve supporre che il viaggio in Sicilia sia durato due anni. Per noi è chiaro: 1) in sé la notizia di una ambasceria in Grecia nell'anno attico 491/0 è una splendida autonoma conferma della sostanziale esattezza delle antiche notizie sulle frumentazioni arcaiche, a qualunque anno attico si voglia poi fare corrispondere il 492 della nostra cronologia romana tradizionale; 2) lo sforzo di collegare questa ambasceria del 491/0 con gli avvenimenti dell'anno precedente conferma che una registrazione di carestia ci doveva essere per quell'anno.

Trascurate le notizie sulle frumentazioni del secondo anno della repubblica (Liv. II, 9, 6; Dion. V, 26), dove l'opera degli annalisti è troppo evidente, resta che il ricordo delle frumentazioni del V secolo ha ancora sufficienti tratti autentici, per permettere di intenderne le linee generali. Soprattutto diventa chiaro che la ricerca di frumento fu motivo essenziale per i rapporti col mondo greco, a Cuma e in Sicilia. Se anche non ci restasse una testimonianza, come quella del 491/0, che risale a fonte greca, su una ambasceria romana in Sicilia, noi avremmo potuto immaginare che rapporti del genere non potevano mancare: tanto più per noi che ammettiamo risalire ai primi tempi della repubblica il primo trattato con Cartagine che contempla ἐὰν Ῥωμαίων τις εἰς Σικελίαν παραγίνηται, ἧς Καρχηδόνιοι ἐπάρχουσιν, ἴσα ἔστω τὰ Ῥωμαίων πάντα.

Ma la conferma più netta di questi rapporti col mondo greco provocati dalla ricerca di grano è data dalla fondazione nel 496 del tempio di Cerere con artisti greci e culto greco (Dion. VI, 17 e 94; Tac. *ann.* II, 49; Plin. *n. h.* XXXV, 154; Cicer. *pro Balbo* 55; Valer.

33. Si veda la seconda ricerca qui di seguito.

Max. I, 1), e già il Wissowa[34] ha messo in luce la connessione con le testimonianze sulle frumentazioni. È chiaro che negare la data come fa lo Hoffmann valendosi dello scetticismo del Beloch[35] circa la storicità del dittatore Aulo Postumio che nel 496 avrebbe iniziata la fondazione del tempio o del console Sp. Cassio che lo avrebbe consacrato nel 493 è mettersi su un terreno pericoloso: ognuno ormai dovrà riconoscere che Cassio non era plebeo, se anche i Cassii più tardi sono plebei, e che non c'è altra persona storica del principio del V sec. che sia così garantita, per il *foedus cassianum*, come Cassio, mentre d'altro lato se Postumio non sarà stato dittatore nel 496 era certo console in quell'anno. Agli altri dubbi del Hoffmann ha già risposto il De Sanctis. Del quale andrà però rilevata soprattutto la esatta osservazione che ben difficilmente il tempio di Cerere, che ci compare subito come santuario della plebe, poté essere votato e consacrato per iniziativa consolare[36]. Sarà dunque soltanto da supporre che la datazione circa gli anni di Postumio e di Cassio per la sua fondazione, di cui si era conservata memoria, abbia portato ad attribuire più tardi a loro iniziativa l'origine del tempio. Comunque, bastano i due provvedimenti che Livio riferisce al 449, ma di cui il secondo come legge sacrata della plebe deve probabilmente essere ancora anteriore[37] — *Institutum etiam ab iisdem consulibus ut senatus consulta in aedem Cereris ad aediles plebis deferrentur* e *ut qui tribunis plebis aedilibus iudicibus decemviris nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris Liberi Liberaeque venum iret* (III, 55; cfr. Dionis. VI, 89, 3) — per dimostrare che la data tradizionale è perfettamente conforme a verità, nella metà del V secolo il tempio di Cerere funzionando già così bene da archivio e centro della plebe da poter diventaıe archivio anche del senato.

È già stato più volte notato, ma è sempre necessario tenerlo presente, che nulla ci può dare una sensazione esatta delle forze della plebe circa gli anni in cui si organizzò con tribuni ed edili quanto

34. *Relig. und Kultus der Röm.*², p. 298. Il motivo è perduto in F. Altheim, *Röm. Religionsg.*, II, 1932, 89 segg.

35. Beloch, *Röm. Gesch.*, 63.

36. *St. dei Rom.*, II, 37; *Riv. Filol. Class.*, N. S. 10, 1932, 443 segg.

37. De Sanctis, II, 28 n. 3. Cfr. G. Niccolini, *Tribunato della plebe*, 1932, 42 segg.

scorgere che nello stesso tempo la plebe si fece iniziatrice di rapporti culturali, religiosi ed economici col mondo greco e così costrinse il governo romano a seguirla sulla medesima via. Con fine ragionamento D. van Berchem [38] è tornato a sostenere di recente che gli edili dovettero occuparsi delle frumentazioni per la plebe e che il tempio di Cerere dovette essere il centro per questa organizzazione della plebe romana. E infatti nessuno potrà dissociare questo culto agrario, con i suoi correlativi aspetti ctonici, dai rapporti commerciali col mondo greco d'Italia e di Sicilia per il rifornimento del grano. Noi abbiamo delle registrazioni di interventi statali in momenti di carestia, ma non abbiamo più idea di quelle che fossero le iniziative della plebe indipendenti dallo Stato. Due imprecisi accenni ci possono dare qualche indizio in due diverse direzioni. Noi non abbiamo parlato prima della tradizione che Spurio Cassio sarebbe stato condannato a morte perché accusato di cercare la tirannide, tra l'altro con l'abuso di frumentazioni, perché ci sembra evidente che se il nucleo, l'uccisione di Cassio, è storico, come deve essere storica l'uccisione di Melio — i singoli particolari sono indegni di fede, come nel caso analogo di Melio [39]. Se dunque è assurdo che dalla confisca dei suoi beni fosse tratta una statua dedicata nel tempio di Cerere con la scritta *ex Cassia familia* (Liv. II, 41, 10; Plin. *n. h.* XXXIV, 15), è però sicuro che questa offerta dalla famiglia Cassia sussisteva; in altri termini una famiglia che si appoggiava sulla plebe, se pure si tratti qui del ramo patrizio di essa e non già del plebeo, manteneva rapporti assai stretti col santuario, in cui perfino le sacerdotesse erano greche [40]. Quali influenze politiche e

38. In uno scritto in corso di stampa in *Bull. Comm. Archeol. Comun.*, [63, 1936, 91-95] la cui conoscenza debbo all'amicizia dell'autore.

39. Per Cassio mi accordo nella sostanza con De Sanctis, *St. dei Rom.*, II, 9 segg. La teoria recente di J. M. Nap, *Die römische Republik um das Jahr 225 v. Chr.*, Leiden 1935, 320 segg., che fa sorgere la leggenda di Sp. Cassio in seguito alla donazione di grano di Ierone nel 237 non può essere discussa.

40. Occorre rettificare due punti. Plinio, oltre a dare, accanto a Livio, la notizia citata nel testo circa la statua posta nel tempio di Cerere *ex peculio Cassi*, in altro passo XXXIV, 30 scrive *L. Piso prodidit M. Aemilio C. Popilio iterum cos. a censoribus P. Cornelio Scipione M. Popilio statuas circa forum eorum, qui magistratum gesserant, sublatas omnes praeter eas, quae populi aut senatus sententia statutae essent, eam vero, quam apud aedem Telluris statuisset sibi Sp. Cassius, qui regnum adfectaverat, etiam conflatam a censoribus.* Il De Sanctis, II, 11 n. 4, identifica la statua presso il

culturali ne potessero derivare è facile immaginare. L'altro indizio è l'asserzione di Plinio (XVIII, 15) *Manius Marcius aedilis plebis primum frumentum populo in modios assibus datavit.* Questo edile, per la collocazione stessa dell'asserzione di Plinio avanti al periodo già citato su Minucio (*L. Minucius Augurinus, qui Spurium Maelium coarguerat* etc.), dovrebbe essere anteriore a Minucio. I Marci in età graccana, facendo concorrenza ai Minucii, ricordarono in moneta questo loro antenato [41]: si noti che un Cn. Marcio Censorino fu forse tribuno della plebe e compagno di lotta di Gaio Gracco [42]. Ora ciò può destare naturalmente sospetti sulla bontà di una tradizione, che una famiglia aveva interesse ad accentuare. Tuttavia, lasciando stare i particolari, che gli edili della plebe in età antecedente a Minucio si dovessero occupare di frumentazioni per la plebe è nella natura delle cose e consegue da tutto quanto abbiamo detto: se una notizia particolare su uno di questi edili, per una qualsiasi ragione salvatasi, ci viene tramandata, non abbiamo ragione di sospettarla. Varrà come conferma di un fatto noto. Non per nulla i *cerialia* erano festa plebea e i *ludi ceriales* restarono affidati agli edili plebei [43].

Di una origine greca degli edili noi siamo, evidentemente, ben

tempio di Tellure con quella del tempio di Cerere, osservando che Cerere era venerata insieme con Tellure in Carinis; ma evidentemente il tempio di Cerere a cui il passo di Livio e quello di Plinio XXXIV, 15 si riferiscono è il tempio presso il circo Massimo, cui solo potevano essere sacre le spoglie di nemici della plebe. Erroneo ancora più il ragionamento del Mommsen, *Röm. Forschungen*, II, p. 167, il quale in sostanza non crede che la statua di « Cassio » sia stata tolta dai censori del 158 a. C., come porta a ritenere il testo di Plinio, se anche la frase è contorta, perché « kann keine Chronik je erzählt haben, dass Cassius wegen Strebens nach der Königsgewalt verurtheilt, die von ihm sich selbst gesetzte Bildsäule aber an ihrem Platze geblieben sei ». Ma questa è appunto la prova, se mai ce ne fosse bisogno, che la statua di Cassio non era di Cassio, perché se no sarebbe stata distrutta dopo la sua morte. In altri termini, i censori del 158 non hanno fatto altro che fondere una statua che tradizionalmente si riteneva di Cassio, poiché posta vicino alla sede dove tradizionalmente (e probabilmente a ragione) si riteneva essere stata la casa di Cassio. Si cf. anche le monete della *gens cassia*, Babelon, I, 327; 329.

41. Babelon, II, 184. Cf. Mommsen, *Staatsrecht*, II, 477 n. 1, 503; Muenzer, *Pauly-Wissowa*, XIV, 1544.

42. Muenzer, *Pauly-Wissowa*, XIV, 1552.

43. Wissowa, *Rel. u. Kultus*², 300, e *Pauly-Wissowa*, III, 1975. Cf. soprattutto Gellio, XVIII, 2, 11.

lungi dal parlare [44]. Né ho qui intenzione di riprendere il tema della origine della edilità, per quanto la possibilità enunciata in forma diversa dal Rosenberg e da me [45] che la plebe romana abbia organizzato i suoi edili ad imitazione di città in cui l'edilità era magistratura civica non sembri ancora confutata abbastanza. Tuttavia si dovrà tenere ben conto delle assai acute osservazioni di K. Latte [46], che, richiamandosi all'origine greca del tempio di Cerere, fa notare che parecchie testimonianze greche, da Andania (*Syll.* ³ 736, ll. 76 segg.) a Eleusi (*I. G.* II², 1013), provano una sopraintendenza giudiziaria dei funzionari dei templi — sacerdoti o impiegati — sul recinto del tempio e correlativo mercato. È dunque probabile che le mansioni degli edili, a contatto con ambiente greco, abbiano avuto svolgimenti di influenza greca. Questi svolgimenti, in ogni caso, andranno solo considerati degli elementi di quella influenza, che i contatti commerciali con la Grecità di Italia hanno valso a favorire, rendendo più agevoli anche quelli religiosi e culturali.

Noi abbiamo voluto considerare le singole testimonianze analiticamente, ma se ora guardiamo per un momento al complesso, il quadro si preciserà in maniera insperata. Una notizia da fonte greca di un'ambasceria in Sicilia nel 491/0 ci è parsa fuori dubbio: fuori dubbio è la fondazione di un tempio di origine greca in quegli anni. Fuori dubbio l'esistenza di alcuni politici nel V secolo a. C., come Sp. Cassio e Minucio e Melio, che sono stati coinvolti e più spesso travolti da moti sociali: poiché è assurdo pensare a questioni di redistribuzione di proprietà o di *ager publicus*, come più tardi, è chiaro che queste lotte devono avere avuto una base elementare, come la tradizione ci lascia ancora scorgere al di sotto del suo strato graccano, di lotta per il nutrimento, donde le frumentazioni. E se

44. L'origine siracusana non solo dei tribuni ma degli edili fu, come è noto, proposta dal Pais in *Studi storici*, II, 1893, 321.

45. « Ricerche sulle magistrature romane », in *Bull. Comm. Arch. Com.*, 60, 1933, 217 segg. [V. più sopra].

46. « Zwei Exkurse zum röm. Staatsrecht », *Nachr. Gesell. Göttingen*, 1934, 73 segg. Mi si permetterà di notare, ciò che evidentemente non ha da fare col merito di questo acuto scritto, che il Latte non deve aver letto il mio articolo se così lo riassume « Momigliano hat die Ableitung des Amts von dem aedilis lustralis von Tusculum, die Rosenberg verfochten hatte, von Neuem behauptet » (pp. 73-74). [*Kl. Schriften*, 1968, 355].

allora le fonti ci parlano di rapporti per frumentazioni col mondo greco, se una notizia isolata di Plinio ci ricorda un edile, che si deve essere occupato di frumentazioni, se Polibio attribuisce a questo periodo il primo trattato con Cartagine, dove si lascia libertà di commercio ai Romani in Sicilia, noi potremo solo concludere che tutto ciò è perfettamente aderente a quanto di meglio documentato ci resta della storia romana del V secolo a. C. [47].

II

LA LOTTA PER LA SARDEGNA TRA PUNICI, GRECI E ROMANI

Nell'oscurissima storia di quelle vicende che hanno portato Cartaginesi e Focesi a battersi ad Alalia (535 c. a. C.) è molto probabile che noi dobbiamo inserire due avvenimenti: da un lato la fondazione di Olbia in Sardegna da parte dei Focesi (di Marsiglia ?) e dall'altro il primo tentativo andato a male di colonizzazione in Sardegna dei Cartaginesi oscuramente testimoniato da Giustino XVIII, 7 [48].

Di Olbia noi non sappiamo nulla di preciso come colonia greca. Anzi può parere ben fondata l'ipotesi che il nome, come quello di Neapolis nella medesima Sardegna o Panormo, sia greco, perché dato dai Greci, ma la città punica [49]. E tuttavia se le testimonianze su Olbia come greca non sono esplicite [50], che i Focesi di Marsiglia, proprio gli interessati alla colonizzazione in Corsica e in Sardegna, abbiano fondato un'altra Olbia in terra gallica, è una forte prova per ammettere che la città sia stata in origine greca e fondata dai Greci di Focea o di Marsiglia. Naturalmente, è impossibile trasferire questa fondazione a più tardi [51], quando i Cartaginesi erano

47. Questa ricerca potrà quindi confermare quanto sulla cultura di Roma arcaica scrive ora assai bene G. Pasquali, *Preistoria della poesia romana*, Firenze 1936, 59 segg.

48. Pais, « La Sardegna prima del dominio romano », *Mem. Lincei*, VII, 1881, 259 segg.; O. Meltzer, *Gesch. d. Karthager*, I, 1879, 197 segg.; Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, 1913, 426 segg. Per la teoria di G. F. Unger, *Rh. Museum*, 37, 1882, p. 165 segg.; Meltzer, *Neue Jahrb.*, 127, 1883, 53 segg.

49. Beloch, *Griech. Gesch.*, 1, 1², 252 n. 5; De Sanctis, *St. dei Romani*, I, 334.

50. Paus. X, 17, 5 e Solino I, 61 attribuiscono la fondazione a Iolao.

51. Come inclina ora il Pais nel del resto fondamentale scritto « Intorno alla

solidamente padroni di tutti gli approdi dell'isola e appena un secolo prima di quando Olbia ci compare come fenicizzata [52]. È invece da tenere per estremamente verosimile che il tentativo di colonizzazione greco sia avvenuto prima della battaglia di Alalia, che, come chiuse la Corsica ai Focesi, così dovette loro chiudere la Sardegna.

In questo periodo anteriore alla battaglia di Alalia i Cartaginesi tentavano invece invano di porre piede nell'isola. Non possiamo qui occuparci della questione se i Fenici della madre patria prima dei Cartaginesi si siano insediati in taluni punti dell'isola. Dobbiamo però dire che noi incliniamo verso la opinione di coloro che non ritengono ci sia alcun argomento probante per una tale colonizzazione pre-cartaginese [53]. Può essere curioso e non facilmente spiegabile che in età imperiale romana una iscrizione punica ci abbia rivelato una lettera in carattere fenicio prepunico [54], taluni monumenti archeologici possono avere inoltre carattere notevolmente arcaico [55]: nulla però è assolutamente probante, nello stato della nostra documentazione, per risalire al di là del VI secolo.

Ora appunto il primo tentativo di colonizzazione punica ci riporta al periodo anteriore alla battaglia di Alalia. Giustino XVIII, 7 *itaque aversis tanto scelere numinibus, cum in Sicilia diu feliciter dimicassent, translato in Sardiniam bello amissa maiore exercitus parte gravi proelio victi sunt, propter quod ducem suum Mazaeum cuius auspiciis et Siciliae partem domuerant et adversus Afros magnas res gesserant, cum parte exercitus, quae superfuerat, exsulare iusserunt.* A questo Mazeo succede Magone, a questo a sua volta i due figli Asdrubale e Anni-

storia d'Olbia in Sardegna », in *Ricerche storiche e geografiche sull'Italia antica*, Torino 1908, 541 segg. Più accettabile l'opinione del medesimo in « La Sardegna prima del dominio romano », cit. M. Clerc, *Massalia*, I, 1927, p. 260 n. 3, non fa che rinviare a Pais.

52. Ciò comunque dimostra Zonara, VIII, 11, nel suo racconto delle vicende del 259 a. C. per le quali De Sanctis, *St. dei Romani*, III, 1, p. 132. Risale al III sec. a. C. la iscrizione fenicia di Olbia edita da I. Guidi in *Not. Scavi*, 1911, p. 240-41, la cui interpretazione (seguita da M. Lidzbarski, *Eph. f. semit. Epigr.* III, 281 segg.) preferisco a quella di J.-B. Chabot, *Répert. d'épigr. sémit.* III, 1216 e « Punica », *Journ. Asiatique* 11, 1918, 249 segg.

53. Cf. il saggio di Pareti in *Arch. Stor. Sicilia Orient.*, 1934, già citato.

54. G. Levi della Vida, *Atti Accad. Scienze Torino*, 70, 1934-5, 185 segg.

55. Per es. *Not. Scavi*, 1908, 161 (Sulci).

bale: *his ducibus Sardiniae bellum illatum . . . In Sardinia quoque Hasdrubal graviter vulneratus, imperio Hamilcari fratri tradito, interiit.* Segue poco dopo la spedizione di Dorieo in Sicilia, che sta notoriamente intorno al 510 a. C.[56]. È dunque estremamente verosimile che la prima spedizione in Sardegna di Mazeo (Malco ?), appartenente a una generazione anteriore, sia prima della battaglia di Alalia. Resterebbe da vedere se alla sconfitta sua contribuirono direttamente i Focesi.

Certo è che la battaglia di Alalia rovesciava totalmente la situazione. Cartaginesi ed Etruschi, conquistando la supremazia sul Tirreno e praticamente suddividendosi in due zone di influenza la Sardegna e la Corsica, avevano ormai la strada aperta: i Cartaginesi con l'accennata spedizione di Asdrubale e di Annibale figli di Magone occupavano solidamente il litorale sardo.

Tuttavia i Greci non rinunciarono a speranze o, se si vuole, a sogni di colonizzazione. Li tenevano desti i rapporti commerciali con la Sardegna, che perdurarono, perché, come dimostra lo stesso primo trattato tra Roma e Cartagine, i Cartaginesi furono lungi per molto tempo dall'impedire l'entrata di commercianti stranieri in Sardegna. La situazione denunciata nella famosa frase di Eratostene presso Strabone XVII, p. 802[57] è più tarda, corrispondente a quella del secondo trattato fra Roma e Cartagine. Le iscrizioni dei Massalioti morti a Tharros, sul golfo di Oristano (I.G. XIV, 609-10), sono conferma di questa almeno relativa libertà di commercio. Nulla si può dedurre invece dal toponimo Heraion conservato da Tolomeo III, 3, 7, che si presta a tante interpretazioni, e meno ancora dall'altro Σικουλήνσιοι (in III, 3, 6), che indica evidentemente per la sua terminazione un centro di età romana (lat. *Sicilienses*). Piuttosto si dovrà aggiungere che a tenere desto l'interesse dei Greci per la Sardegna doveva contribuire l'apporto che i Sardi davano alle armate puniche combattenti contro di loro in Sicilia: per es. a Imera (Erod. VII, 165), nella quale campagna intervenne anche a sostenere le armate puniche il grano sardo (Diod. XI, 20, 4).

56. Pareti, *Studi siciliani ed italioti*, 1914, p. 1 segg.

57. Καρχηδονίους δὲ καταποντοῦν εἴ τις τῶν ξένων εἰς Σαρδὼ παραπλεύσειεν ἢ ἐπὶ στήλας.

Di questi sogni sono ben note, seppure forse non del tutto esattamente valutate, alcune testimonianze di carattere letterario. Una di queste notizie sembra assolutamente veridica perché, attraverso Erodoto (V, 124), ci giunge dal testimone oculare, Ecateo, ed è il famoso consiglio di Aristagora circa il 496 dopo il fallimento della ribellione ionica λέγων ὡς ἄμεινον σφίσι εἴη κρησφύγετόν τι ὑπάρχον εἶναι, ἢν ἄρα ἐξωθέωνται ἐκ τῆς Μιλήτου, εἴτε δὴ ὦν ἐς Σαρδὼ ἐκ τοῦ τόπου τούτου ἄγοι ἐς ἀποικίην, εἴτε ἐς Μύρκινον τὴν 'Ηδωνῶν κτλ [58]. Il consiglio, sia pure fosse ripudiato da Ecateo, aveva evidentemente la sua base reale nell'ancora insufficiente dominio cartaginese sull'isola, dopo pochi lustri dalla occupazione, e si collega con la promessa che avrebbe fatto Istieo a Dario di occupargli l'isola (Erod. V, 106; VI, 2). È molto verosimile che debba considerarsi un mero trasferimento della proposta di Aristagora quella analoga di Biante, pure riferita da Erodoto, per un'occasione analoga, cioè per il tempo del passaggio della Ionia al dominio persiano (546 c.): ὃς ἐκέλευε κοινῷ στόλῳ Ἴωνας ἀερθέντας πλέειν ἐς Σαρδὼ καὶ ἔπειτα πόλιν μίαν κτίζειν πάντων Ἰώνων κτλ. (I, 170). E infatti che l'emigrazione in Sardegna di Greci perseguitati poteva diventare un motivo leggendario è confermato dal trovare che l'epica ellenistica (presso Pausania IV, 23, 5) attribuisce tale consiglio a Manticlo Messenio dopo la presa di Ira.

La proposta di Aristagora è forse l'ultima aspirazione concreta dei Greci a una colonizzazione della Sardegna; ma ancora Teocrito sognava una flotta greca verso i mari di Sardegna [59]. E il sogno perdurante si coloriva del mito. Probabilmente non è mai stato notato come nella precisa antitesi di un mito greco a un mito cartaginese si conferma appunto questo vagheggiamento.

È risaputo che i Sardi indigeni adoravano una divinità, che la celebre moneta di ultima età repubblicana definisce *Sardus pater* [60].

58. Cf. De Sanctis, *Problemi di storia antica*, 1932, p. 88 segg.

59. XVI, 85 segg. ἐχθροὺς ἐκ νάσοιο κακαὶ πέμψειαν ἀνάγκαι
Σαρδόνιον κατὰ κῦμα φίλων μόρον ἀγγέλλοντας
τέκνοις ἠδ'ἀλόχοισιν ἀριθμητοὺς ἀπὸ πολλῶν

60. Basta rimandare a R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912, e, *contra*, C. Albizzati, *Sardus pater* in *Il Convegno archeologico in Sardegna*, 1926, Reggio 1929, p. 87-94. L'Albizzati esagera però nello scetticismo quando dubita della notizia di Pausania sulla statua in Delfi. Per la moneta (Babelon, I, 223) anche B. R. Motzo, « Cesare e la Sardegna », in *Studi Sardi*, II, 1935, 18.

Questa divinità era ben nota ai Greci, perché sappiamo da Pausania (X, 17, 1) che i Sardi inviarono una statua di bronzo della medesima a Delfi: comprova, s'intende, dei perduranti rapporti con la Sardegna. Se parecchi testi della nostra tradizione letteraria fanno semplicemente cenno di un figlio di Ercole, *Sardos* o *Sardus*, l'eponimo della Sardegna (Silio Ital. XII, 355 segg.; Solino IV, 1 segg.; Isid. *Etym.* XIV, 6, 39-40; Schol. Dion. Perieg. 458, p. 449 Müller), un resto prezioso conservato in Pausania X, 17 ci dimostra che almeno un ramo di questa tradizione ha origine cartaginese, perché Sardo è detto figlio di Makeris, con l'avvertenza poi che Makeris è il nome per Egiziani e Libi di Eracle, sicché diventa ovvio riconoscere in Makeris Melqart. Sembra dunque certo che i Cartaginesi ebbero un mito per cui un eroe figlio della loro divinità Melqart colonizzò e diede il nome alla Sardegna. D'altra parte è sicuro che, se anche i Greci crearono indipendentemente dai Cartaginesi il mito di Sardo figlio di Eracle o se anche (per prospettare tutte le ipotesi) lo trasmisero essi ai Cartaginesi come tanta parte del loro patrimonio culturale [61], essi più abitualmente riferirono ad un altro personaggio derivante da Eracle la colonizzazione della Sardegna, Iolao, che poteva facilmente essere riconosciuto l'eponimo delle popolazioni sarde indigene dei Iolei. In Pausania e in Silio Italico vengono distinte nettamente le colonizzazioni di Sardo e di Iolao giunto più tardi. Altri conoscono solo Iolao (Diod. IV, 29-30; Strab. V, 225). Ma che Iolao fosse considerato un equivalente di Sardo e che Sardo a sua volta fosse identificato con la divinità indigena che la tradizione romana conosce come *Sardus pater* è reso indubbio dall'asserzione di Diodoro che Iolao è venerato come dio dai Sardi sotto il nome di Iolao padre (οἱ τὰς θυσίας τελοῦντες τούτῳ τῷ θεῷ προσαγορεύουσιν αὐτὸν Ἰόλαον πατέρα). In altri termini: la tradizione greca oscilla tra il considerare Iolao e il considerare Sardo come il figlio di Eracle colonizzatore — appunto perché entrambi hanno funzione di eponimi — ma comunque identifica sì l'uno sì l'altro con la divinità sarda, che sa essere considerata « padre »; la tradizione cartaginese conosce un mito corrispondente di un eponimo figlio di Melqart. Da qualunque parte sia venuto lo spunto per questa costruzione mitica, e se anche l'una in origine è indipendente dall'altra, è certo

61. Oltre a Gsell, basti ricordare V. Ehrenberg, *Karthago*, Lipsia 1928.

che la tradizione greca e la cartaginese hanno finito per essere consapevolmente antitetiche l'una all'altra. E che appunto le due tradizioni fossero reciprocamente conosciute è dimostrato dalla presenza di una divinità Iolao nel giuramento di Annibale in Polibio VII, 9, 2-3. Come ha capito L. Foscolo Benedetto, il nome Iolao è la traduzione greca del corrispondente eroe cartaginese della colonizzazione in Sardegna [62]. E questa sua identificazione non esclude, anzi conferma, la tesi apparentemente contraria sostenuta con particolare vigore da W. W. Baudissin [63] che Iolao vada identificato con Eshmun sulla base di un celebre passo di Eudosso di Cnido presso Ateneo IX, 392 *d* [64], perché se è ben documentata la coppia Melqart-Eshmun [65], nulla impedisce di credere che la esistenza di un'altra coppia originariamente diversa Melqart — « corrispondente cartaginese di Iolao », di cui è prova il citato passo di Pausania, che fa Sardo figlio di Melqart, abbia portato all'identificazione di Eshmun con il « corrispondente di Iolao »: importa solo tenere fermo sia che originariamente il corrispondente punico di Iolao non è Eshmun sia che non lo è nemmeno probabilmente nel giuramento annibalico [66]. A noi del resto, per il tema che stiamo svolgendo, basta constatare la trama antitetica della mitografia greca e di quella punica. Quella greca complicherà poi le sue pretese ideali sull'incivilimento della Sardegna in età primitiva facendo giungere in Sardegna anche un altro eroe della cultura, Aristeo (cfr., oltre i passi cit., Diod. IV, 82, 4 e Sallustio *Hist.* fr. 6). Si giungerà quindi all'estremo del passo pseudo-aristotelico *de mirabilibus auscultationibus* 100, dove la polemica contro i Cartaginesi è esplicita, e si contrappone la civiltà primeva della Sardegna sotto i colonizzatori mitici greci alla barbarie punica, che ha obbligato tutti gli indigeni a di-

62. Nel saggio fondamentale « Le divinità del giuramento annibalico », *Riv. indo-greco-ital.*, III, 1919, 101 segg., in particolare 121 segg.

63. *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, p. 282.

64. Εὔδοξος . . . τοὺς Φοίνικας λέγει θύειν τῷ Ἡρακλεῖ ὄρτυγας διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τὸν Ἀστερίας καὶ Διὸς πορευόμενον εἰς Λιβύην ἀναιρεθῆναι μὲν ὑπὸ Τυφῶνος, Ἰολάου δ'αὐτῷ προσενέγκαντος ὄρτυγα καὶ προσαγαγόντος ὀσφρανθέντα ἀναβιῶναι. Cf. Zenobio, *Cent.*, V, 56 (*Paroem. graeci* di Leutsch e Schneidewin, 1839, I, 143).

65. Baudissin, cit., 235 segg.

66. Il corrispondente greco di Eshmun è Asclepio.

struggere le piante da frutto [67]. Non per nulla la fonte dello scritto pseudo-aristotelico è siciliana, Timeo, da terra di tradizione anticartaginese [68].

Ora, ha per noi una particolarissima importanza che, come testimonia lo stesso Teocrito e conferma il citato passo di Timeo, l'ultima ondata di interesse greco per la Sardegna, con netta tendenza anticartaginese, partisse dalla Sicilia: ciò che era del resto presupponibile. Sebbene infatti noi non sappiamo più nel IV sec. di nessun tentativo concreto dei Greci di insidiare il dominio cartaginese in Sardegna, è però evidente già *a priori* che i Greci di Sicilia non potevano disinteressarsi di una regione che forniva truppe e rifornimenti per le guerre dei Cartaginesi in Sicilia. Non ci meravigliamo dunque punto che Diodoro, solo, ci conservi notizia che intorno al 370 a. C. in uno dei momenti più delicati delle lotte tra Siracusa di Dionisio I e Cartagine [69], i Sardi insieme con i Libi si ribellassero, approfittando di una peste in Cartagine: οἵ τε γὰρ Λίβυες καταφρονήσαντες αὐτῶν ἀπέστησαν, οἵ τε τὴν Σαρδόνα κατοικοῦντες, νομίσαντες ἔχειν καιρὸν κατὰ τῶν Καρχηδονίων, ἀπέστησαν ἀπ' αὐτῶν καὶ συμφρονήσαντες ἐπέθεντο τοῖς Καρχηδονίοις . . . . . τέλος δὲ θυσίαις τὸ θεῖον ἐξιλασάμενοι καὶ μόγις τῶν κακῶν ἀπαλλαγέντες, ταχὺ καὶ τοὺς Λίβυας κατεπολέμησαν καὶ τὴν νῆσον ἀνεκτήσαντο (XV, 24, 2-3).

Se anche non abbiamo diritto di supporre un intervento diretto di Siracusa in questa ribellione, è indiscutibile l'associazione tra le vicende delle guerre puniche in Sicilia e l'atteggiamento dei Sardi. Di più ancora ci potrebbe rivelare una curiosa moneta, se ad altri riuscisse ciò che a noi non è riuscito, di collocarla cronologicamente e storicamente. Si tratta di una moneta [70] che ha nel dritto una testa

67. Si cf. Momigliano, *Rivista Studi Orientali*, 16, 1936, 228-8 [sotto, p. 515].

68. Niebuhr, *Röm. Gesch.* I², p. 175. Per i rapporti tra Sardegna e mondo greco le notizie di Giustino, XII, 13, 1, che i Sardi inviarono ambasciatori ad Alessandro in Babilonia ha scarsa importanza se, come credo, ha ragione il Pais, *Ricerche storiche e geogr. sull'Italia antica*, 1908, 625, n. 3 di riferirla ai Punici di Sardegna.

69. Per la data Beloch, *Griech. Gesch.*, III, 2², p. 375 segg.

70. B. V. Head, *Historia numorum*², p. 188. Si cf. G. F. Hill, *Coins of Ancient Sicily*, 1903, 200-1 e soprattutto Fr. Imhoof-Blumer, *Berl. Blätter für Münz-Siegel- und-Wappenkunde*, 5, 1870, 59.

di donna e la scrittura Σαρδω o Σαρδωι e nel rovescio un grappolo di uva: fu già ritenuta di Tauromenio per una falsa lettura che risale al Torremuzza [71], ed ora è conservata a Tauromenio dal Gabrici [72] per il simbolo del grappolo di uva del retro, il che non è sufficiente: se fosse di Tauromenio sarebbe naturalmente posteriore al 358, e si potrebbero accettare i termini 358-275 del Head. Comunque, dire con Imhoof-Blumer « an Sardinien . . . darf nicht gedacht werden » non è lecito. Un'allusione alla Sardegna c'è, comunque, e la migliore interpretazione è che in qualche momento del IV sec. qualche gruppo di mercenari sardi sia passato al servizio di una città greca e sia stato pagato con monete apposite alludenti alla Sardegna dalla città riconoscente. La moneta, anche se così imprecisamente collocata, è sempre un indizio di interessi greci verso il mondo sardo. Chi potrebbe del resto escludere che il donario della statua del *Sardus pater* sia stato inviato a Delfi o da Sardi ribelli o da mercenari sardi passati al servizio dei Greci ?

Ma i primi decenni del IV sec. a. C. sono per Roma, in conseguenza delle lotte con gli Etruschi, di eccellenti rapporti con i Greci. I rapporti con Massalia in conseguenza della vittoria contro Veio si rafforzano: teste il donario romano a Delfi posto nel tesoro dei Massalioti (Livio V, 25, 7 segg.; 28 segg.; Appiano *Ital.* 8; Diod. XIV, 93, 4; Plut. *Camill.* 8), di cui non è possibile dubitare [73]. Questi cordiali rapporti non si limitavano alla sola Massalia, come dimostra il fatto che appena i pirati di Lipari si impadronirono degli ambasciatori romani inviati a Delfi, lo stratego di Lipari Timasiteo li liberò immediatamente. Ciò che forse non si è considerato abbastanza [74] è che questa amicizia con Timasiteo equivale a buone relazioni con Dionisio I di Siracusa. Non c'è dubbio [75] che Lipari

71. Citato da T. E. Mionnet, *Description de médailles antiques*, I, p. 325, n. 1060. Il Torremuzza, duole dirlo, non mi è stato accessibile.

72. *La monetazione del bronzo nella Sicilia antica*, 1927, p. 189.

73. Come fa da ultimo Hoffmann, *op. cit.*, 129 segg., preceduto, ad es., da Pais, *St. di Roma*, 1 ed., I, 2, p. 26. Cf. invece De Sanctis, *St. d. Rom.*, II, p. 147 segg.

74. Lo stesso De Sanctis considera (II, 148 n. 3) Lipari allora indipendente.

75. Beloch, *Gr. Gesch.*, III, 2^2, p. 188; cf. E. Meyer, *Gesch. d. Altert.*, V, p. 149, che meglio di tutti vede la situazione.

era allora sotto il dominio di Siracusa, la strappò momentaneamente Imilcone nel 397 (Diod. XIV, 56, 2), ma, dopo la sconfitta cartaginese a Siracusa dell'anno dopo, Lipari era certo di nuovo siracusana, e Dionisio la difenderà qualche anno dopo, nel 389/8, contro i Reggini (XIV, 103, 2): sicché, pur facendo conto delle oscillazioni sulla data della presa di Veio [76], si può essere certi che il greco Timasiteo era un capo riconosciuto o addirittura posto da Dionisio.

Gli annalisti romani, come Licinio Macro e Gellio (*ap.* Dionisio VII, 1, 4), che parlavano di ambasceria romana a Dionisio di Siracusa per la frumentazione sotto i consoli Geganio e Minucio (492 a. C.), avevano evidentemente torto grossolano, ma forse presupponevano notizie di contatti tra Roma e Dionisio. E, sia aggiunto infine, chi tenga conto di quanto ormai si sa dei rapporti tra Roma e il mondo greco nel IV secolo, giudicherà perfettamente verosimile che nella prima metà di questo secolo lo scrittore Agatocle di Cizico conoscesse l'importanza del culto della *Fides* in Roma [77].

Senza dubbio la rotta dell'Allia (387 circa) frenò la espansione di Roma e le impose un duro lavoro di difesa e poi di riordinamento della propria supremazia sul Lazio; ma che Roma sapesse presto trovare soluzioni di rafforzamento della propria cittadinanza è provato già, per fare un esempio solo, nella estensione della cittadinanza romana a Tusculo intorno al 380 [78]. E d'altra parte l'impossibilità di riprendere in grande la via della espansione militare in Etruria può aver suggerito forse più facilmente ancora soluzioni avventurose.

Noi abbiamo due notizie ben precise di tali avventure tentate dai Romani nel IV secolo e finite male. L'una riguarda la Corsica [79], l'altra la Sardegna. La prima è di Teofrasto *hist. plant.* V, 8, 3, che ricorda senza data una spedizione dei Romani [80], di quel Teofrasto

76. Cf. De Sanctis, *op. cit.*, II, 147 n. 7.

77. Presso Festo, p. 328 Lindsay. Cf. invece Hoffmann, cit., p. 120 nota.

78. De Sanctis, II, 243-44.

79. Per un *lapsus*, Hoffmann, cit., p. 106 parla di Elba.

80. Teofrasto, *hist. plant.*, V, 8, 2 πλεῦσαι γάρ ποτε τοὺς Ῥωμαίους βουλομένους κατασκευάσασθαι πόλιν ἐν τῇ νήσῳ πέντε καὶ εἴκοσι ναυσὶ καὶ τηλικοῦτον εἶναι τὸ μέγεθος τῶν δένδρων ὥστε εἰσπλέοντας εἰς κόλπους τινὰς καὶ λιμένας διασχισθεῖσι τοῖς ἱστοῖς ἐπικινδυνεῦσαι.

qui primus externorum aliqua de Romanis diligentius scripsit, come diceva Plinio *n. h.* III 57.

Ha ragione il Pais [81] contro il De Sanctis, che vorrebbe sostenere una confusione di Teofrasto tra Cere e Roma [82], che la notizia è assolutamente degna di fede. Noi non conosciamo la storia esatta dei rapporti fra Cartaginesi ed Etruschi in Corsica [83]. Ma per tutta la prima metà del IV sec. e anche dopo la Corsica continuò a essere etrusca. Il secondo trattato fra Roma e Cartagine che noi consideriamo del 348 a. C. non conosce dominio cartaginese in Corsica. Certo dunque che il tentativo romano in Corsica va considerato una continuazione della lotta anti-etrusca. La stessa frase di Teofrasto che parla di ποτε lo pone non posteriore alla metà del IV secolo; mentre per il V secolo osterebbe, oltre alla situazione generale di Roma, la conoscenza che di cose romane si poteva avere in Grecia.

Ma non soltanto i Romani nella prima metà del IV sec. fecero una spedizione contro la Corsica: fu più fortunato di loro Dionisio di Siracusa, che nella celebre spedizione del 384 contro l'Etruria, oltre a mettere a sacco il santuario ai « Pyrgoi » di Cere, arrivò in Corsica e vi impiantò una stazione siracusana (Strab. V, 226; Diod. XV, 14, cfr. V, 13, 3 e inoltre [Arist.] *oecon.* II, 1349 b; Polieno V, 2, 21; Eliano, *var. hist.* I, 20). Ora che sappiamo delle buone relazioni tra Dionisio e i Romani ci sembrerà ancora più verosimile quell'idea, che i Romani abbiano tentato di imitare Dionisio, che, anche senza specifiche relazioni tra lui e i Romani, ci si presenterebbe già ovvia: essendo naturale che i Romani tentassero di approfittare del colpo inflitto dai Siracusani agli Etruschi. Vorremmo dunque datare la notizia di Teofrasto poco dopo il 384. L'impresa andò a male: ciò in fondo conferma che i Romani dovevano essere stati battuti da poco all'Allia e quindi non avevano potuto impe-

81. Nel saggio già cit. « Intorno alla storia di Olbia ».

82. *St. dei Rom.*, I, 455 n. 5.

83. Cf. Pais, *Storia della Sardegna e della Corsica durante il dominio romano*, 1923, *passim* e anche De Sanctis, III, 1, p. 131. Può essere qui lasciata da parte la questione se l'affermazione di Servio *In Aeneid.*, IV, 628 *In foederibus cautum est ut Corsica esset media inter Romanos et Carthaginienses* sia qualcosa di più di un autoschediasma: si tratterebbe sempre di clausola appartenente a trattato più tardo dell'età di cui discorriamo.

gnarci l'energia e le forze necessarie. Siamo, ripeto, in un momento di avventure.

Interpretiamo i rapporti amichevoli di Roma con il mondo greco, in ispecie Massaliota e Siculo, da una parte per la sua lotta con l'Etruria, dall'altra per le lotte dei Greci con i Cartaginesi e i loro amici etruschi: avremo non solo la spiegazione della ora discussa spedizione in Corsica, ma anche del tentativo in Sardegna, di cui resta ricordo in Diod. XV, 27, 4 all'anno 378/7 ἅμα δὲ τούτοις πραττομένοις Ῥωμαῖοι [μὲν] ἐπὶ ἀτελείᾳ πεντακοσίους ἀποίκους εἰς Σαρδωνίαν ἀπέστειλαν. Era troppo naturale che l' ostilità contro gli Etruschi congiunta all'amicizia con i Greci portasse anche a momenti di ostilità contro i Cartaginesi, se la situazione sembrasse rendere possibile in Sardegna ciò che la spedizione di Dionisio aveva di fatto reso possibile in Corsica. Diodoro dà questa notizia per l'anno posteriore a quello in cui parla della ribellione della Sardegna contro i Cartaginesi, ma il riaccostamento dei due fatti che si presenterebbe così probante non è più così legittimo, dopoché il Beloch ha dimostrato che in realtà la rivolta a cui accenna Diodoro sotto falsa data deve essere posteriore al 370 a. C. Tuttavia sarebbe ingenuo pensare che si sia presentata solo un'occasione ai Romani per tentare una spedizione in Sardegna. Ci basta sapere che erano anni di fermento in Sardegna, né è detto che se noi sappiamo di una sola ribellione, una sola effettivamente ci sia stata. Importa, come ha già visto E. Meyer [84], che non ci sia alcuna ragione per negare fede alla testimonianza con arbitrari cambiamenti della *Sardonia* in *Sutrium* o *Satricum* o *Ardea* [85]. La notizia ha il suo sostegno sia nella situazione di Roma in quegli anni rispetto al mondo greco, all'etrusco e al cartaginese, sia nella correlativa notizia sul tentativo in Corsica. Sono in fondo più coerenti coloro che ripudiano entrambe le notizie che non coloro i quali ne accettano una e respingono l'altra; ma an-

84. *Gesch. d. Altert.*, V, 158-9. Ma cf. già Meltzer, *Gesch. d. Karthager*, I, 339.

85. Anche qui basta rimandare al saggio cit. del Pais, che per conto suo inclina a correggere in Satrico: si cf. anche l'apparato a Diodoro *ad loc.* È ovvio che la colonizzazione osca che W. Meyer-Lübke, *Zeitschr. f. oesterr. Gymn.*, 1902, p. 675 deduce dal toponimo *Kentu Istaflas* = *centum stabula* («so darf man in K. I. unbedenklich eine oskische Kolonie sehen»), dovrebbe seguire alla occupazione romana: si cf. i *Falesce quei in Sardinia sunt* della celebre *C.I.L.* XI, 3078 (Dessau 3083) e il toponimo Feronia quasi certo connesso con questi Falisci.

che i primi si costringono all'assurdo di ritenere sbagliate due notizie, che da fonti differentissime e in un caso da fonte quasi contemporanea ci portano alla medesima prospettiva storica.

Non resta che da trarre l'estrema conseguenza. Noi abbiamo già insistito che non c'è ragione per spostare il primo trattato dalla fine del VI sec. a. C. a cui lo pone Polibio: correlativamente attribuiamo il secondo trattato al 348 a. C. Ora, come è noto, il primo trattato lascia, *certis condicionibus*, libertà di commercio ai Romani per la Sardegna: τοῖς δὲ κατ'ἐμπορίαν παραγινομένοις μηδὲν ἔστω τέλος πλὴν ἐπὶ κήρυκι ἢ γραμματεῖ. ὅσα δ'ἂν τούτων παρόντων πραθῇ, δημοσίᾳ πίστει ὀφειλέσθω τῷ ἀποδομένῳ, ὅσα ἂν ἢ ἐν Λιβύῃ ἢ ἐν Σαρδόνι πραθῇ. Il secondo trattato, oltre a impedire il commercio romano in Sardegna e in Libia, ha cura di specificare la proibizione di una fondazione di città e in quelle due regioni e in zone d'Africa e Spagna: τοῦ Καλοῦ ἀκρωτηρίου, Μαστίας Ταρσηίου μὴ λῄζεσθαι ἐπέκεινα Ῥωμαίους μηδ'ἐμπορεύεσθαι μηδὲ πόλιν κτίζειν . . . ἐν Σαρδόνι καὶ Λιβύῃ μηδεὶς Ῥωμαίων μήτ'ἐμπορευέσθω μήτε πόλιν κτιζέτω (Polibio III, 24). Poiché noi sappiamo dalla notizia di Diodoro che in un momento di pochi decenni anteriore al secondo trattato i Romani tentarono effettivamente di insediarsi in un territorio cartaginese, sembra fuori dubbio che i Cartaginesi, nel riprendere quei rapporti regolarmente sanciti da trattati che varia complicatezza di vicende aveva impediti lungo il V e la prima metà del IV secolo (lo stesso tentativo in Sardegna ne è conferma), ci tennero a rendere impossibile il ripetersi di simili casi.

Roma cominciava già pertanto nella prima metà del IV sec. a. C. a sostituirsi ai Greci nelle aspirazioni verso la Sardegna (come verso la Corsica) sull'esempio, se non sull'incitamento, degli stessi Greci. Nella seconda metà del IV secolo la sua politica si fa apparentemente più ristretta: donde l'incredulità di tanti studiosi moderni verso queste notizie che dimostrano una politica romana tanto diversa. Ma è ovvia la maggiore solidità di quella politica romana, che si limita nella seconda metà del IV sec. e nei primi decenni del III ad affermare la supremazia nel centro dell'Italia. Come nel campo culturale, così nel campo politico, si ha una specie di ripiegamento di Roma in se stessa, per cui le influenze greche finiscono con l'essere minori che nel periodo antecedente. Di questa concentrazione la causa prima è la battaglia dell'Allia, in confronto alla quale dunque gli episodi in Corsica e in Sardegna, se anche posteriori, debbono

considerarsi come ultimi residui di una mentalità anteriore, fatta più avventurosa per la sua stessa relativa inconsistenza. La via della Sardegna e della Corsica non potrà essere ripresa se non dopo la totale affermazione del predominio in Italia, per il quale il possesso delle basi navali della Sardegna e della Corsica era condizione indispensabile, si creda o no alla notizia di Zonara VIII, 10 per cui durante la prima guerra punica nel 262 a. C. i Cartaginesi avrebbero pensato di fare della Sardegna la base per un colpo di mano sul Lazio [86].

86. [M. Sordi, *I rapporti romano-ceriti*, 1960, 92; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, 1966, 201. Cfr. R. Werner, *Der Beginn der römischen Republik* 1963, 326 n. 2. Per la Sardegna punica bibl. in S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, 1966, 484-485. Per *Sardus pater*, in particolare U. Bianchi, *Rend. Lincei*, 18, 1963, 97-112].

III

STUDI SUGLI ORDINAMENTI CENTURIATI *

I

UNA FASE INTERMEDIA DEGLI ORDINAMENTI CENTURIATI

Può ritenersi accertato che l'esercito romano più antico da noi ricostruibile era composto di tre corpi di mille uomini (teorici), ciascuno tratto da una delle tre tribù. Lo asserisce la tradizione [1], e lo conferma il sicuro collegamento di questo esercito con l'ordinamento gentilizio. I tribuni *militum* vengono tradotti in greco come χιλίαρχοι, il che presuppone che essi in origine comandassero ciascuno mille uomini; e poiché il loro nome deriva dalla tribù è chiaro che i mille uomini erano quelli di una tribù: senza contare che per l'appunto i Fasti danno in numero di tre i più antichi tribuni con potestà consolare. D'altronde l'esercito era diviso in centurie, e la popolazione in 30 curie: ovvia la conclusione che ciascuna curia desse una centuria, il che ancora ci riporta allo stesso organico. È noto che il collegamento fra centurie e tribù gentilizie perdurava ancora per la cavalleria dove sei centurie si chiamavano dei Tizî, Ramni e Luceri, e si avevano due centurie — di *priores* e *posteriores* — per ciascuna tribù [2].

Da questo ordine primitivo noi passiamo all'ordinamento centuriato come al dato di fatto ulteriormente accertabile. Su di esso le discussioni continuano senza numero, e si è giunti a sottovalutare, e quasi a negare, il suo originario carattere militare [3]. Ma

* [*Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 4, fasc. 2, 1938, pp. 509-520].

1. Varrone *de l. l.* V, 81; 89.

2. Mommsen, *Droit public*, VI, I, 119.

3. A. Rosenberg, *Untersuchungen zur römischen Zenturienverfassung*, Berlin 1911; E. Täubler, *Der römische Staat* (*Einleitung* di Gercke e Norden, III, 4), 1935, 19: « Man wird nicht eine wirkliche Einheit von Heerordnung und Stimmordnung, sondern nur ein gewisses Gegenseitigkeitsverhältnis annehmen können ». Cf. ancora E. Siber, *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung*, Rom. Abt., 57, 1937, 254.

un'osservazione di P. Fraccaro [4], che G. De Sanctis ha definito una « scoperta », è venuta a porre almeno un elemento di certezza: le sessanta centurie di *iuniores* delle prime tre classi serviane (quelle che avevano armatura di opliti) corrispondono alle sessanta centurie di una legione romana, cioè l'ordinamento centuriato è anteriore allo spezzamento della primitiva *legio* in due o più *legiones*. Circa le conseguenze da trarsi da questa scoperta le opinioni sono in contrasto. Il Fraccaro ritiene che la creazione di due legioni sia contemporanea alla creazione dei due consoli, e quindi l'ordinamento centuriato risalga a Servio Tullio nelle sue linee essenziali (senza la divisione tra *iuniores* e *seniores*). Il De Sanctis ha affermato invece che la legione di 60 centurie, cioè di 6000 uomini, deve essere stata costituita nel periodo in cui i tribuni militari erano sei e quindi non prima del 405a.C. G. Giannelli poi ha distinto una fase più antica esclusivamente militare di questi ordinamenti risalente all'età regia e una fase più tarda politica, contemporanea alla ricostituzione del consolato — non differendo troppo per le linee sostanziali, se non per la cronologia, dal De Sanctis, che ha sempre ammesso una costituzione centuriata anteriore alla così detta serviana.

Ma in ogni modo il De Sanctis e il Giannelli hanno fatto proprio il punto di partenza del Fraccaro: né può considerarsi persuasivo il vigoroso sforzo dello Zancan di battere altra strada considerando la centuria più tarda dell'ordinamento manipolare di 60 o 30 uomini non già come riduzione della originaria centuria di 100 uomini, ma come duplicazione o, rispettivamente, letterale conservazione della centesima parte (centuria) della legione primitiva di 3000 uomini. Con ciò si trascura l'identità strutturale fra ordine centuriato e legione, e si dà a centuria un significato contraddetto da tutte le testimonianze, comprese quelle sulla centuriazione [5].

Si hanno quindi due momenti assodati: l'esercito di 30 centurie e la legione di 60 centurie. Ci si domanda se sia possibile stabilire con altrettanta verosimiglianza una fase intermedia.

4. « La storia dell'antichissimo esercito romano e l'età dell'ordinamento centuriato », in *Atti II Congresso Studi Romani*, 1931. In seguito De Sanctis, *Riv. Filol.* 60, 1932, 131 e « Le origini dell'ordinamento centuriato », *ivi*, 61, 1933, 289; Fraccaro, *Athenaeum* 12, 1934, 57; L. Zancan, *Atti Inst. Veneto*, 93, 1933-4, 869; Giannelli, *Atene e Roma*, 37, 1935, 229.

5. Cf. *Thesaurus* s. v. *Centuria*, col. 834 segg.: in particolare Varro, *rer. rust.* I, 10, 2 *bina iugera . . . heredium appellarunt. haec* (*heredia*) *postea centum centuria.*

Che la struttura a noi nota dell'ordinamento centuriato su 193 centurie sia il prodotto di una evoluzione è reso sicuro dal nome di *sex suffragia* conservato da Cicerone *de republ.* II, 22, e da Festo p. 334 M. - 452 L. per sei centurie di cavalieri [6]. Un tal nome si spiega solo se queste centurie erano le uniche a votare in un primo tempo, cioè se non vi erano altre centurie di cavalieri.

Ma una fase anteriore è raggiungibile con altrettanta sicurezza anche per la fanteria. Tra i più recenti studiosi, è merito dello Zancan di aver insistito, sulle orme di K. J. Beloch [7], che l'ordinamento centuriato ha comportato una fase in cui esisteva una sola *classis*, al di sotto della quale stavano gli *infra classem*. Ciò è direttamente testimoniato [8]. Ora, la prima classe nell'ordinamento centuriato tardo comprendeva 40 centurie di fanteria di linea. A priori è verosimile che questo sia il numero delle centurie, che la *classis* aveva già in un momento in cui era ancora unica. Ordinando in classi gli *infra classem* non c'era ragione di toccare le centurie dei classici. Ma la supposizione sembra diventare certezza quando si rifletta che dal 426 al 406 compaiono frequentemente nei Fasti quattro tribuni militari con potestà consolare. Tenuto conto che i tribuni sono in origine χιλίαρχοι, l'unica spiegazione che finora abbia reso ragione del trapasso da tre a quattro a sei e forse a più tribuni con potestà consolare è che il numero corrisponde alle migliaia di soldati levati per anno [9]. La supposizione poteva fare difficoltà, dato che non si era trovata un'unità militare corrispondente a 40 centurie [10]. Ma tale è la prima classe serviana, la *classis*. E ormai i due risultati possono sostenersi a vicenda: che la prima classe ser-

6. La interpretazione del passo di Festo in H. Hill, *Amer. Journ. Phil.*, 1937, 458-59 è quasi certo meno buona della tradizionale; ma la scelta non ha importanza al nostro scopo.

7. *Röm. Gesch.*, 1926, 291.

8. Gell. *Noct. Att.* VI, 13; Fest. p. 113 M. - 100 L. s. v. « infra classem ». Gellio dice precisamente: *Classici dicebantur non omnes, qui in quinque classibus erant, sed primae tantum classis homines.*

9. Così De Sanctis già in *St. dei Romani*, II, 193 e poi in *Riv. Fil.* 61, 1933, 295. Beloch, *Röm. Gesch.*, 247 segg. fa troppa violenza ai fatti.

10. Così Fraccaro, *Athenaeum* 12, 1934, 69: gli aumenti a noi noti dell'esercito romano avvennero sempre per raddoppiamento degli effettivi o dei quadri già esistenti, ... l'aumento da 3000 a 4000 fanti di linea resterebbe un fatto isolato.

viana, quando era ancora la unica *classis*, contasse già 40 centurie e che i quattro tribuni con potestà consolare corrispondessero a una leva di 40 centurie.

Se si riconosce esatto quanto si è detto, resta provata la tesi del De Sanctis che l'ordinamento centuriato di cinque classi è posteriore alla elevazione a sei dei tribuni: ma resta pure constatato che il trapasso dalle trenta centurie, evidentemente collegate con le trenta curie dell'ordinamento gentilizio, alle quaranta centurie dovette accadere attorno al 426. Poiché sappiamo che in età storica i distretti di leva erano le tribù locali, mentre in origine i centri di reclutamento erano le tribù romulee, possiamo concludere che il trapasso da trenta a quaranta centurie annue di leva coincise con l'abbandono del sistema più antico. Se fosse poi vero che prima della fine del V sec. le tribù locali erano venti, il trapasso dalle tribù gentilizie alle tribù locali comporterebbe un facile collegamento fra tribù locali e centurie che più tardi si sarebbe complicato o smarrito per essere restaurato nella seconda metà del III sec. Ma ciò è lungi dall'essere sicuro [11]. La data in ogni modo corrisponde ad uno dei più netti momenti offensivi che Roma abbia avuto nel V sec., la lotta per Fidene.

In origine, l'ordinamento centuriato non è altro che l'assemblea delle curie in armi: le 30 curie diventano automaticamente le 30 centurie. Tanto più che la capacità militare e quella politica devono in tempo così primitivo coincidere. Perciò è indubbio che l'ordinamento centuriato risale al periodo regio. E nessuno può escludere che nella sua sistemazione arcaica abbia avuto parte Servio Tullio. Tale antichità spiega formalità usate anche quando il nemico non era più al di là del Tevere: precisamente come la correlatività dei comizi curiati spiega che le adunanze non potessero mai essere tenute entro il pomerio [12].

11. Beloch, *Röm. Gesch.*, 270 segg. data infatti la costituzione della Clustumina verso la fine del V sec. a. C.; ma non senza porsi contro la tradizione (cfr. De Sanctis, *St. dei Romani*, II, 20 e 124). C'è poi, com'è ovvio, la questione delle tribù urbane.

12. In tutto ciò seguo De Sanctis, *St. dei Romani*, I, 355 segg. Per la coincidenza di capacità militari e capacità politiche E. Meyer, *Kleine Schriften*, II, 1924, 268. Si cf. inoltre Siber, *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung*, Rom. Abt., 57, 1937, 246 segg.

Ma i comizi centuriati acquistano una fisionomia loro, che li fa organi di una politica differente dai comizi curiati, solo quando si distaccano dalle curie e si introduce la classificazione censitaria. Nella nostra ipotesi, il momento principale del distacco dalle curie accadde intorno al 427. Circa la classificazione censitaria le cose sono meno semplici: non sappiamo fino a che punto e in che modo tali distinzioni si accompagnassero e si sovrapponessero ai rapporti gentilizi nelle più antiche assemblee curiate e centuriate; inoltre non sappiamo se dalla *classis* si passò alle classi con una semplice assunzione degli *infra classem* o trasferendo per di più degli individui della *classis* nelle classi inferiori. È chiaro però che il momento definitivo per la classificazione censitaria andrebbe sempre constatato dopo il 406 — e collegato con il più urgente sforzo militare fino allora compiuto da Roma combattendo contro Veio. Allora definitivamente la plutocrazia si sostituisce al patriziato. Livio sa (V, 14, 1) e i fasti degli anni 400, 399, 396 confermano che i patrizi rischiarono in quegli anni di perdere totalmente il potere: la costituzione censitaria era nello stesso tempo un risultato della pressione plebea, e il mezzo per contenerla.

Col porre circa il 427 la costituzione della *classis* di 40 centurie, noi veniamo anche ad accogliere i risultati del Nilsson [13], che ha reso verosimile essersi introdotta circa il 430 la tattica della falange e ha provato che essa — di per sé — significava un rinnovamento strutturale — cioè costituzionale — dello Stato romano: la necessità di abbandonare l'organizzazione gentilizia dell'esercito.

Se le centurie dei cavalieri siano salite a sei solo allora o già

13. *Journ. Rom. Studies* 19, 1929, 1 segg. Nel senso di M. P. Nilsson anche F. Altheim, *Epochen der röm. Geschichte* I, 147 segg. Dalle premesse risultano già abbastanza chiare le ragioni per cui non credo accettabili le altre teorie proposte sullo svolgimento dei comizi centuriati. Per es. quella di W. Soltau, « Classis und Classes in Rom », *Philologus* 72, 1913, 358 segg., che erroneamente considera la timocrazia presupponente la coniazione di moneta in Roma; o quella di W. Schur, « Zwei Fragen der älteren römischen Verfassungsgeschichte », *Neue Jahrbücher*, 1923, 193 segg. dove il presupposto che la centuria fosse l'unità di leva e la coorte l'unità tattica nell'ordinamento centuriato può essere confutato con il semplice rinvio a A. Schulten, *Hermes* 63, 1928, 240; o quella infine di A. Piganiol, « Un document d'histoire sociale romaine: la classification servienne », in *Annales d'Histoire économique et sociale*, 5, 1933, 113 segg. che nell'identificare l'ordinamento centuriato con quello di quattro legioni va contro l'obiezione dirimente di Zancan, *Atti*, cit., 871, n. 2.

fossero sei prima o addirittura diventassero sei solo con la costituzione delle sessanta centurie [14] non ho argomento per decidere. Le tre centurie originarie non comportavano altro che raddoppiamento, essendo troppo legate per il loro carattere aristocratico e permanente agli ordini gentilizi. Perciò nulla costringe a credere che la fase anteriore di sei centurie per la cavalleria coincida con quella di quaranta centurie per la fanteria.

L'evoluzione dell'organico della fanteria romana nell'età arcaica viene in sostanza a rappresentarsi in questo modo: 1) fino al 430 circa *classis* di trenta centurie collegate con le tre tribù gentilizie; l'ordinamento falangitico non è ancora bene stabilito; 2) dal 430 al 400 circa *classis* di quaranta centurie levate dalle tribù locali; ordinamento falangitico; 3) dopo il 400 *legio* di sessanta centurie ricavate da tre classi. Il raddoppiamento della *legio* coincise verosimilmente con il ristabilimento dei due consoli nel 366; e allora i tribuni, diventati sei per legione, cessarono di essere χιλίαρχοι, sicché la loro conoscenza presso i Greci — se non altro d'Italia — dovrebbe essere verosimilmente anteriore [15].

II

CERTO E INCERTO NELLA RIFORMA DEGLI ORDINAMENTI CENTURIATI [16]

Elementi certi nella riforma degli ordinamenti centuriati del III sec. a. C. (seconda metà) possono essere ritenuti i seguenti:

1) Le centurie furono messe in rapporto con le tribù locali. Risulta da Livio I, 43, 12 *nec mirari oportet hunc ordinem qui nunc*

14. Come pensa ad es. Meyer, *Kl. Schriften* II, p. 281.

15. Per i rapporti tra Roma e la Grecità d'Italia mi si permetta di rimandare ai miei « Due punti di storia romana arcaica » in *Studia et Documenta historiae et Iuris*, 2, 1936 [sopra, p. 329]. La tesi qui sostenuta contraddice a M. Holleaux, *Strategos hypatos*, 1918, p. 118 n. 3 — e implicitamente a tutto il libro: ma non sembra verosimile che nel IV sec. si ignorasse tra i Greci d'Italia il nome dei magistrati di Roma. E ora con la dimostrazione del Fraccaro di una legione di 6000 uomini con 6 tribuni si ha la conferma che non è lecito considerare χιλίαρχος approssimativo. [Revisione di questo mio saggio in *Terzo Contributo* II, 545 segg.].

16. Il mio debito massimo per questo capitolo va a De Sanctis, *Storia dei Romani*, III, I, 376; Fraccaro, in *Studi Bonfante*, 1929, I, 105 segg.; V. Arangio-

est post expletas quinque et trigiuta tribus duplicato earum numero centuriis iuniorum seniorumque ad institutam ab Servio Tullio summam non convenire. Ed è confermato, tra l'altro, da Livio medesimo in varie allusioni alle centurie prerogative: *Aniensis iuniorum* (24, 7, 12), *Galeria iuniorum* (27, 6, 2) ecc. (26, 22, 2; 10).

2) Le centurie della prima classe furono conseguentemente diminuite a 70 (Cic. *de republ.* II, 22, 39).

3) La maggioranza si aveva con la seconda classe. Cic. *Philipp.* II, 33, 82 *Ecce Dolabellae comitiorum dies: sortitio praerogativae: quiescit. Renuntiatur: tacet. Prima classis vocatur, renuntiatur: deinde ita, ut adsolet, suffragia: tum secunda classis vocatur: quae omnia sunt citius facta quam dixi. Confecto negotio bonus augur-G. Laelium diceres-alio die inquit.*

4) Tutte le cinque classi erano in rapporto con le tribù: Cic. *de lege agr.* II, 2, 4: *Itaque me non extrema tribus suffragiorum, sed primi illi vestri concursus, neque singulae voces praeconum, sed una voce universus populus romanus consulem declaravit.*

Si può negar fede all'una o all'altra di queste testimonianze; ma, se data la loro precisione, le si considera i punti di partenza per ogni ipotesi, resta esclusa dal 3) la ipotesi del Pantagato nella forma ripresa dal Savigny e dal De Sanctis che ogni classe avesse 70 centurie e resta esclusa dal 4) la ipotesi del Rosenberg ripresa dal Niccolini e dal Fraccaro che solo la prima classe fosse messa in relazione con le tribù locali. Il Fraccaro, con esemplare schiettezza, riconosceva già l'importanza del passo 4) contro la tesi da lui condivisa.

A questi elementi certi si deve aggiungere un elemento dubbio, che però ammette una soluzione di notevole probabilità. Livio sembra asserire che la somma delle centurie al suo tempo non era più iden-

Ruiz, in *Scritti vari* dedicati al prof. Arnò (Pubblicazioni Facoltà Giurisprudenza Modena, n. 30), 1928, 3 segg. (cfr. del med. *Storia del Diritto Romano*, 1937, 80 segg.).

De Sanctis è presupposto per la critica di tutte le teorie non accennate; e Fraccaro per l'interpretazione dei singoli passi.

Mi basta inoltre citare: Mommsen, *Droit public*, VI, 307 segg.; G. W. Botsford, *The Roman Assemblies*, 211 segg.; E. Cavaignac, *Journal des Savants*, 1911, p. 255; G. Niccolini, « Sui comizi romani », in *Atti Società Ligustica* 4, 1925; A. Rosenberg e A. Piganiol già citati nel precedente capitolo. Täubler, *Der römische Staat*, p. 48, segue Rosenberg, trascurando la ricerca italiana. G. Beseler, *Z. d. Sav.-Stift.*, Rom. Abt., 57, 1937, 357 è per la tesi del De Sanctis.

tica alla somma delle centurie serviane. Dal testo della sua frase confusa non è però rigorosamente impedita ogni altra interpretazione: per es. quella che la parola «summa» si riferisca alle centurie di ogni singola classe, indubbiamente variate nel numero dalla riforma. Si aggiunga una osservazione che è forse una sofisticheria, ma non pertanto va fissata per un'obiettiva valutazione di tutte le possibilità. Livio computa sei centurie di inermi e tre sembra includere nella V classe (v. oltre), sicché per lui le centurie serviane sono o 191 o 194, in contrasto con la cifra canonica di 193: dunque se anche fossero rimaste 193 le centurie, per lui il numero complessivo delle antiche centurie differiva almeno di una unità da quelle del suo tempo.

Di fronte a questa testimonianza di Livio sta il passo di Cicerone *de republ.* citato. È noto che da taluno (per es. De Sanctis) è considerato rispecchiare nella sostanza il vecchio ordinamento serviano, da altri (per es. Fraccaro e Arangio-Ruiz) l'ordinamento riformato. Per il riferimento al primo sta solo la contraddizione con Livio quando si interpreti «summa» come somma di tutte le centurie e quando non si tenga conto della differenza tra 191 (o 194) e 193 centurie: due cose verosimili, come già abbiamo ammesso, ma non tuttavia certissime. Per il riferimento all'ordinamento riformato stanno invece tre argomenti sicuri e uno molto probabile.

1) le centurie della prima classe sono indicate da Cicerone in numero di 70, cioè in numero che non corrisponde all'ordinamento serviano e deve (come da tutti è ammesso) corrispondere all'ordinamento riformato.

2) Cicerone considera come cinque centurie fuori delle classi quelle dei *fabri tignarii, accensi velati, liticines, cornicines, proletarii.* Egli differisce da Dionigi di Alicarnasso IV, 17, 18, che enumera invece due tribù di fabbri (tignarii ed aerarii), due di musici e una di proletari. Livio poi evidentemente segue una fonte che contamina le due tradizioni elencando due centurie di fabbri, due di musici, gli accensi e i proletari: il testo di Livio I, 43, 7 va infatti letto con i codici *in his accensi cornicines tubicinesque, in tres centurias distributi,* non già con l'arbitraria eliminazione del primo *in* e con la modificazione di *tres* in *duas,* come le edizioni moderne. Tale lezione ha rimesso giustamente in onore il Fraccaro [17], che

17. *Accensi* in *Athenaeum* 5, 1927, 133 segg. contro Rosenberg, 32 segg.

per di più ha dimostrato che è arbitrario identificare gli accensi con i proletarii e che la lista di Cicerone è la più degna di fede. Va ora aggiunto al Fraccaro che tale lista è la più degna di fede solo per i tempi di Cicerone e che evidentemente gli accensi hanno sostituito in prosieguo di tempo quei fabri aerarii che ancora risultano da Dionigi di Alicarnasso: è infatti ovvio che la specificazione di fabri tignarii presuppone un'altra categoria di fabri; e se anche essa non fosse documentata, com'è, la dovremmo presupporre. Gli accensi, militari, analoghi, come li definisce Festo 216 L. = 198 M. agli imperiali *optiones*, sono una di quelle branche dell'esercito che sorgono tardi per una burocrazia già complessa. Si spiega dunque bene che fossero sostituiti ai fabri aerarii. Ne consegue che anche per queste centurie Cicerone conosce un ordine discrepante dal serviano.

3) Dionigi nel passo IV, 21 citato più oltre, nell'indicare le differenze tra l'ordinamento serviano e quello del suo tempo, da lui constatate di presenza, ignora una differenza nel numero delle centurie.

4) L'Arangio-Ruiz ha già visto che una verosimile conferma alla permanenza del numero di 193 centurie nell'ordinamento riformato è nel celebre papiro antiquario Pap. Ox., XVII, 2088 [18], dove, qualunque siano le integrazioni, è certo che le linee 5-7:

] *hae et ceterae cent*[*uriae*
] *nunc sunt omnes Servi Tulli* [
] *nus omnino centurias fecit* [

vogliono dire che le centurie del tempo dell'autore erano state create da Servio Tullio. Ciò non avrebbe potuto essere affermato facilmente se le centurie fossero passate da 193 (come a un antiquario non poteva essere ignoto) a 373, come vuole l'ipotesi di Pantagato-De Sanctis: e non è nemmeno agevole presupporre una simile affermazione quando il numero delle centurie non fosse rimasto rigorosamente identico.

Gli argomenti per ritenere che Cicerone rispecchi l'ordinamento centuriato del suo tempo sono dunque assai più forti che l'unico malsicuro argomento opposto. C'è inoltre l'argomento generico, ma non trascurabile, che una forte variazione nel numero delle centurie,

18. Ultima edizione di Piganiol, *Scritti in onore di B. Nogara*, 1937, 373.

come si presuppone con l'ipotesi del Pantagato, avrebbe dovuto avere ben altra eco nella nostra tradizione: e che essa avrebbe significato una profonda rivoluzione democratica, di cui non si vedono le conseguenze. È tra i meriti del Fraccaro l'aver eliminato il riferimento al III sec. a. C. nel passo di Dionigi IV, 21 dove si afferma che l'ordinamento centuriato μεταβέβληκεν εἰς τὸ δημοτικώτερον. Infatti subito si aggiunge οὐ τῶν λόχων καταλυθέντων, ἀλλὰ τῆς κλήσεως αὐτῶν οὐκέτι τὴν ἀρχαίαν ἀκρίβειαν φυλαττούσης, ὡς ἔγνων ταῖς ἀρχαιρεσίαις αὐτῶν πολλάκις παρών. In altre parole Dionigi, che non sa punto di una modificazione del numero delle centurie, ma solo di un ordine di chiamata diverso, allude a «irregolarità» del suo tempo, forse a quelle a cui accenna anche Cicerone in *pro Sestio* 109 *vix ut quini et ei ex aliena tribu, qui suffragium ferant, reperiantur.* Ma se pure Dionigi si riferisse alla riforma del III sec. basterebbe a spiegare la sua frase la riduzione delle centurie della prima classe. Lo stesso si dica per l'asserzione di Appiano I, 59 che Silla, col ritornare all'ordinamento originario serviano, voleva eliminare un ordinamento troppo democratico [19].

Ai quattro elementi già elencati si può perciò aggiungere ancora con sufficiente fiducia questo quinto: il numero delle centurie dell'ordinamento riformato fu identico a quello delle centurie preesistenti.

Va infine avvertito a maggior chiarimento del punto 4), che, se le fonti parlano ora di tribù e ora di centurie come sezioni di voto (per es. per le tribù Polibio VI, 14, 7; Cic. *pro Plancio* 20, 49; per le centurie Schol. Bob. in Cicer. or. in Clod. et Cur. p. 337) ciò non può escludere che, nelle classi inferiori alla prima, più tribù fossero riunite in una sola centuria di voti. Purché in tutte le centurie

19. Non credo che il passo di Appiano *bell. civ.* I, 59 (266) καὶ τὰς χειροτονίας μὴ κατὰ φυλὰς ἀλλὰ κατὰ λόχους, ὡς Τύλλιος βασιλεὺς ἔταξε, γίνεσθαι possa essere interpretato annullandone il valore specifico, come fece E. Meyer in *Hermes* 33, 1898, 652. Ma il passo di semplicissima interpretazione non ha nulla da fare con la proposta di C. Gracco presso Sallustio *de re pub. ord.* II. 8, che le centurie di tutte le classi fossero chiamate al voto secondo un ordine designato dalla sorte, anche a prescindere dal fatto che tale proposta non divenne mai legge. Cfr. invece M. A. Levi, *La costituzione romana dai Gracchi a Giulio Cesare*, 1928, 18 e 189 seguito da J. Carcopino, *Sylla*, 1932, 34-5; *Histoire romaine* II, 1, 397. [E. Gabba, comm. ad Appiano I, 2 ed. 1967, 172, 442].

delle classi i cittadini fossero distribuiti secondo tribù, era lecito parlare di tribù che andavano al voto: se questa terminologia era più adatta alla prima classe, non conteneva tali inesattezze da doversi escludere per le classi successive.

Soddisfano solo apparentemente a tutte le cinque condizioni le ipotesi del Mommsen e dell'Arangio-Ruiz. Come è stato tante volte osservato, la ipotesi del primo per cui le quattro classi inferiori avevano 280 centurie, ma 100 voti soli, toglie alle centurie il valore di unità elettorali (si aggiungano ai testi già elencati Valerio Massimo IV, 5, 3; Sallustio *de re p. ord.* 2, 8, ecc.). E l'ipotesi dell'Arangio che le classi II, III, IV avessero complessivamente 70 centurie, sicché le 35 tribù vi avrebbero corrisposto ciascuna con una centuria di iuniori e una di seniori, urta contro la votazione distinta delle classi testimoniata da Cic. *Philipp.* II, 33, 82: per di più l'Arangio deve ammettere che la quinta classe non conoscesse distinzioni tra iuniori e seniori e assorbisse le cinque centurie di inermi, almeno una delle quali votava dopo la prima classe.

La ipotesi del Cavaignac che la seconda classe avesse 70 centurie e le altre 10 ciascuna è formalmente inattaccabile: è impossibile però che le classi III-V fossero in tal modo svalutate senza che la tradizione ne faccia cenno. È indubbio che la riforma modificò i rapporti fra le classi, ma solo in misura lieve.

Tuttavia il Cavaignac indica la strada, appunto perché la sua ipotesi è formalmente perfetta, in un campo dove la maggiore difficoltà consiste nel non mettersi in contrasto con i dati delle fonti. Propongo di conseguenza lo schema sotto indicato con la cautela che è richiesta da tutte le ipotesi. Debbo aggiungere solo che esso mi si è presentato per eliminazione come l'unico schema possibile:

Cavalieri: 18

I Classe	35	35
II »	18	18
III »	7	7
IV »	7	7
V »	18	18

Cinque centurie di inermi. Totale 193.

Non escludo naturalmente che potessero avere 36 centurie la III o la IV classe invece che la seconda o la quinta; ma si ammetterà

senz'altro che la cosa è improbabile: passata la maggioranza alla seconda classe, essa doveva crescere, non diminuire d'importanza; e sembra strano che si potesse ridurre la V classe a cui era per tradizione riconosciuto un maggior numero di voti delle classi precedenti.

Secondo la mia ipotesi, nelle classi con 36 centurie votavano due tribù insieme per centuria, salvo una tribù di iuniori e una di seniori che votavano da sole: non vedo che difficoltà ci sia per questo particolare, se la tribù che votava sola era scelta con la sorte o a turno. A tale tribù della V classe alluderebbe Cicerone con l'ultima *tribus suffragiorum*. Nelle classi con 14 centurie votavano 5 tribù per centuria.

Nel complesso io ritengo che abbiano ragione il Rosenberg e il Fraccaro a interpretare la riforma degli ordinamenti centuriati come un sistema per impedire che gli elementi nuovi della cittadinanza raccolti nelle più recenti tribù rustiche o nelle tribù urbane potessero prevalere in comizi centuriati ordinati senza rapporto con la politica che le classi dirigenti romane venivano svolgendo circa le tribù. A tal fine, senza dubbio, era soprattutto indispensabile che le centurie della prima classe coincidessero con le tribù, il che equivaleva a dare la maggioranza della maggioranza alle vecchie tribù rustiche. Ma non era superfluo che il sistema fosse spinto sino all'ultima classe: e risulta in ogni caso dalle fonti che, applicato il sistema alla prima classe, parve impossibile non estenderlo alle altre classi.

Fin qui il certo. Non vorremmo invece trarre deduzioni dalla nostra ipotesi sulla distribuzione delle centurie entro le quattro classi inferiori. Basterà osservare che se essa risultasse accettabile, non solo confermerebbe la tendenza a elevare la importanza della seconda classe (la quale tendenza è già indubbia per il semplice fatto che alla seconda classe toccava di compiere la maggioranza), ma anche indicherebbe la intenzione di mantenere una quota di voti maggiore alla quinta classe che alle precedenti, appunto perché era più facile avere docili i minimi possidenti che i medi e i piccoli e perché essi . . . votavano ultimi. Che poi la proposta quota di 14 centurie per la III e la IV classe sia da mettersi eventualmente in rapporto con un minore numero di appartenenti a queste classi almeno in confronto alla V è solo un'altra possibilità.

La persistenza degli inermi è provata dalla centuria di accensi in età imperiale e dalla menzione di essi in Cicerone, Livio, Dionigi senza aggiungere che erano spariti, anzi attribuendo loro un rango, che devono verosimilmente avere avuto solo dopo la riforma [20].

20. Se infatti Dionigi collega con la quarta classe i musici, questo collegamento significa solo che i musici votavano prima della quinta classe, con cui li riconnette invece Livio (che poi fa l'errore di computarli entro la classe). Del pari se Dionigi collega i fabbri con la seconda classe ciò conferma il dato di Livio e di Cicerone che i fabbri (e per Cicerone i soli fabbri tignarii) votavano dopo la prima classe. [Bibl. recente in Ernst Meyer, *Römischer Staat und Staatsgedanke*, 3 ed., 1964, 487; J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, 1967, 312-320; L. Ross Taylor, *Roman Voting Assemblies*, 1966, 89].

IV

PROCUM PATRICIUM *

I

'The sovereign power of the dictator, the *imperium*, was... an unrestricted regal power, taken over ca. 504 B.C. by the 300 horsemen of the noblemen-bodyguard, who constituted then the patriciate, i.e. the closed circle of the potential holders of the imperium'. This is a quotation from A. Alföldi's latest book, *Early Rome and the Latins* (Ann Arbor), 1965, p. 44, and summarizes his theory of the origins of the Roman republic. According to Alföldi the aristocracy of the monarchic period was an aristocracy of knights, and their *coup d'état* of about 504 B.C. brought about the end of the monarchy. As is well known, Alföldi developed this theory in a previous book, *Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen* (Baden-Baden, 1952) which is chiefly meant to prove that the various attributes of the senatorial order—including the special shoe for the patrician senators, the *calceus patricius*—were originally characteristic of the archaic knights. To the best of my knowledge, Alföldi never says explicitly that the senators of the monarchic period must have been identical with the 300 'celeres' who were the king's bodyguard according to some of the ancient sources (Livy 1, 15, 8; Plut., *Rom.* 26; Zonaras 7, 3, 4). But this seems to be Alföldi's implication—in fact it was already Niebuhr's hypothesis [1].

* [*Journal of Roman Studies*, 56, 1966, pp. 16-24].

1. *Röm. Geschichte* 1, 4 ed., 1833, 347. At least this seems to be what Niebuhr means by saying: « War Patres, und abgeleitet Patricii, der Einzelnen Ehrenbenennung, so scheint der Name der ganzen Classe, geschieden aus den sämmtlichen Römern, Celeres gewesen zu sein ». For the history of the knights see in general E. Belot, *Histoire des Chevaliers Romains* I-II, Paris 1866-73 (which was discussed by Fustel de Coulanges, *Questions historiques*, ed. C. Jullian, 1923, 410-59); B. Kübler, *Pauly-Wissowa*, s. v. « Equites Romani », 1907, where bibl.; J. Wiesner, « Reiter und Ritter im ältesten Rom », *Klio* 36, 1944, 45-100. The

I do not propose to analyse here Alföldi's theory in all its aspects. It will be enough to indicate its wider implications. Alföldi tries to identify the original social structure of the Latins with that of the nomadic, horse-breeding, tribes which 'seized the fertile plains of present Rumania and Hungary' (*Early Rome*, p.8): he speaks of the 'archaic structure of the old Indo-European stock-breeder societies, inherited by Ougrian, Turkish and Mongolian peoples' (p. 5). In so far as he maintains the identification of the patricians with the archaic Roman cavalry, Alföldi develops an idea to be found in Hans Delbrück [2]. Furthermore, the basic notion that the six oldest 'centuriae' of knights—the so-called 'sex suffragia' —were exclusively reserved for the patricians is already to be found in Niebuhr [3] and Mommsen [4]. There is of course a difference between Niebuhr and Mommsen on the one side and Alföldi on the other. The former thought that in the pre-Servian Roman state only the patricians were full citizens: thus it was inevitable for the original Roman cavalry to be entirely made up of patricians. Alföldi (if I understand him correctly) puts plebeians into the earliest Roman state: he gives an elaborate demonstration of the equivalence between patricians and knights. It is, however, to be noted that both Niebuhr and Mommsen believed that the 'sex suffragia' ultimately became part of the Servian organization which included both patricians and plebeians. They, too, accepted the notion that in the Servian order only the oldest centuries of the 'equites' were reserved for the patricians, whereas the more recent centuries of the 'equites' and the 'pedites' belonged (at least in their majority) to an inferior class. The difference between Mommsen and Niebuhr on the one side and Alföldi on the other is really very small.

We therefore have to ask ourselves what is the basis for such

paper by J. Gagé, *Rev. Hist. Droit Franç. Étr.* 4, 33, 1955, 20-50; 165-94 mixes up facts and fancies.

2. *Geschichte der Kriegskunst* I, 2 ed., 1908, 257 ff.; 3 ed., 1920, 259 ff. *Contra* J. Kromayer-G. Veith, *Heerwesen und Kriegsführung der Griechen und Römer*, 1928, 256.

3. *Röm. Geschichte* I, 415.

4. *Röm. Geschichte* I, 8 ed., 70, 90; cf. *Röm. Staatsrecht* III, 107 and 254 (the « sex suffragia » reserved to the patricians until the reform of the « comitia centuriata » of the third century B. C.). See also the « Appendix I » in H. Hill, *The Roman Middle Class in the Republican Period*, 1952, 208-11.

an identification of the patriciate with the earliest cavalry. Of course we are all used to visualising our aristocrats as superior beings on horseback. This is the heritage from our Middle Ages. But the question is whether this mediaeval picture can be transferred to the Rome of the kings.

Simple reflections discourage any hasty acceptance of this equation between cavalry and patriciate. When the patricians became the masters of the state at the end of the monarchy about 500 B.C., they soon found it necessary to re-establish unity of military and political command in times of emergency. They did it by creating a 'magister populi' or 'dictator' who was not allowed to mount a horse [5] and appointed a 'magister equitum' strictly subordinate to him. There is *prima facie* something contradictory in the idea of an aristocracy of knights which makes it impossible for its own leader to ride a horse and subordinates cavalry to infantry. There is also the other puzzling feature that in this state, allegedly governed by knights, the priest of the greatest god—the 'Flamen Dialis' —was not allowed to mount a horse either. Taboo is a nice word, but not quite an explanation.

Observations of this kind at least suggest the need for a thorough re-examination of the proposed identification of patriciate and cavalry.

II

Originally the Roman cavalry was made up of three hundred 'equites'. It is not certain, but seems probable, that these 'equites' were identical with the three centuries of 'celeres', whose three commanders—the 'tribuni celerum' —still existed in later times as religious officers. The *Fasti Praenestini* inform us that on March 19 '[Sali] faciunt in Comitio saltu [adstantibus po]ntificibus et trib(unis) Celer(um)'.

At an unknown date the centuries of 'equites' were doubled. The six centuries became eventually a permanent part of the Servian organization and as such lasted throughout the Republic. Their names seem to have been 'Titienses, Ramnes, Luceres priores posteriores' (Livy 1, 36, 8; cf. 1, 13, 8 and Cicero, *De rep.* 2, 20, 36) [6].

5. Livy 23, 14; Plut., *Fab.* 4.
6. Cf. Festus, s. v. «sex Vestae sacerdotes» 349 M. = 475 L.: «sex Vestae

This means that each of the three Roman tribes produced two centuries, respectively called ' priores ' and ' posteriores '. The duplication of the original three centuries may have been connected with a technical reform of the cavalry. Granius Licinianus (p. 2, Flemisch) writes: ' Verum de equitibus non omittam quos Tarquinius ita [instituit ? duplicavit ?] ut priores equites binos equos in proelium ducerent '. The solid part of this information is that the ' Tities, Ramnes, Luceres priores ' went to war with two horses each: the implication is that ' Tities, Ramnes, Luceres posteriores ' went to war with one horse only. The existence of an old Roman custom of going into battle with two horses was already known from a passage of Festus s.v. ' paribus equis ', p. 221 M. = 247 L., ' paribus equis, id est duobus, Romani utebantur in proelio, ut sudante altero transirent in siccum. Pararium aes appellabatur id, quod equitibus duplex pro binis equis dabatur '. What the discovery of Granius Licinianus taught us is that at a certain stage of Roman history 300 knights were endowed with two horses. As is clear from Festus, they got money from the state not for one ' equus publicus ', but for two ' equi publici '. This state of affairs had presumably become obsolete long before the end of the Punic wars. We never hear of Roman knights with two horses during the better known periods of the Roman republic [7].

At another unknown date the six original centuries were increased to eighteen. But the six tribal centuries— ' Tities Ramnes Luceres priores posteriores ' —remained separated from the twelve new ones. Livy (1, 36, 8) calls them the six centuries *par excellence.* From another passage of Livy (43, 16, 14) we happen to know that in 169 B.C. the other twelve voted with or before the first class: ' cum ex duodecim centuriis equitum octo censorem

sacerdotes constitutae erant, ut populus pro sua quisque parte haberet ministram sacrorum, quia civitas Romana in sex erat distributa partes: in primos secundosque Titienses, Ramnes, Luceres ». I cannot see any clear connection between this division and the division between « maiores » and « minores gentes ». For the various theories of ancient antiquarians on the number of the « equites » before the Servian order, A. Schwegler, *Röm. Gesch.* 1, 1853, 689.

7. On the source of the « aes equestre » and « aes hordiarium » we are insufficiently informed: at least from the early fourth century they seem to have been contributed by the « orbi » and « viduae ». Cf. Plut., *Cam.* 2; Cic., *De rep.* 2, 20, 36; Livy 1, 43, 9; the rest of the evidence in Mommsen, *Staatsrecht* III, 256-7.

condemnassent multaeque aliae primae classis'. There can hardly be any doubt that the six original centuries are those which Festus p. 334 M. = 452 L. and Cicero, *De rep.* 2, 22, 39 call 'sex suffragia'. Though the identification of the 'sex suffragia' with the 'Tities Ramnes Luceres priores posteriores' is never explicitly made, Cicero comes very near to an explicit identification in *De rep.* 2, 22, 39 when he writes (to follow the second hand of the palimpsest) 'equitum centuriae cum sex (et *first hand*) suffragiis'. 'Equitum centuriae' are the twelve new centuries: 'sex suffragia' must be the tribal centuries. From another passage of Cicero it is also clear that the 'sex suffragia' voted after the first class, while we have seen that according to Livy in 169 B.C. the other twelve centuries voted together with (or before) the first class. Cicero's words in *Phil.* 11, 82 are worth repeating (*varie lectiones* and modern conjectures are irrelevant to our purpose): 'ecce Dolabellae comitiorum dies. Sortitio praerogativae; quiescit. Renuntiatur: tacet. Prima classis vocatur. Renuntiatur. Deinde ita ut adsolet suffragia. Tum secunda classis vocatur'.

Thus the first six centuries had not only specific individual names— 'Tities priores Tities posteriores Ramnes priores' etc.— but also had a collective name: 'sex suffragia'. The name 'sex suffragia' was obviously due to the fact that originally they were the only existing centuries of knights with the right to vote: they were literally the 'sex suffragia', as far as the cavalry was concerned. We may therefore ask why in the late republic they voted after the first class while the other twelve centuries voted before or with the first class. If they were the six most ancient centuries, why were they put after the others? This problem had not escaped the attention of the Roman antiquarians themselves. One of them who is summarized in Festus, s.v. 'sex suffragia' (p. 452 L.), thought that the 'sex suffragia' had been created later than the other twelve centuries: 'sex suffragia appellantur in equitum centuriis quae sunt adiectae (adfectae *F:* corr. Augustinus) ei numero centuriarum quas Priscus Tarquinius rex constituit'. Festus' source seems to have been fairly isolated in this opinion. Livy is certainly definite about the chronological priority of the 'sex centuriae' over the other twelve. He must be right. Their very names, both individual and collective, make their priority evident. But the place of the 'sex suffragia' in the voting order of the late re-

public poses a real problem. It is my contention that this problem is closely connected with our enquiry whether the 'Tities Ramnes Luceres priores posteriores' —or, as we can now say, the 'sex suffragia' —were patricians: in fact the answer to the problem of the place of the 'sex suffragia' depends on the answer to the question whether they were patrician.

III

It will have been noticed that in the rather precise pieces of information about the names and equipment of the oldest Roman centuries of 'equites' there is no mention whatsoever that they were reserved for the patricians. Indeed the very fact that the six centuries received their individual names from the three tribes without further specification seems to imply that there was nothing specifically patrician about them. Of course one can object that if the three tribes of Tities, Ramnes, Luceres were all-patrician, any specification was unnecessary. But Rome would have been a very peculiar state if all the citizens had been aristocrats. The notion that only the patricians were originally members of the three tribes and their 30 'curiae' has no basis in ancient sources.

Prima facie there is nothing in our information on the archaic Roman cavalry to make us believe that it was restricted to the patricians. Those modern scholars who do not believe in an all-patrician state and yet are prone to accept the identification of cavalry and patriciate must have been primarily influenced (as I have already mentioned) by the mediaeval notion of cavalry—or perhaps by certain Greek analogies. Only because they had already persuaded themselves that the archaic knights must have been patricians did they find some support for this notion in a very obscure passage of Festus, s.v. 'procum patricium'. This passage, as far as I could find out, did not yet play any part in Niebuhr, but was discussed by Ph. E. Huschke in 1838 [8]. Mommsen adduced the passage to confirm, rather than to prove, the patrician character of the 'sex suffragia' and was followed by E. Meyer, G. De Sanctis, A. Rosenberg and now A. Alföldi [9]. They all accept Mommsen's

8. *Die Verfassung des Königs Servius Tullius*, Heidelberg 1838, 163.
9. Th. Mommsen, *Staatsrecht* III, 245, n. 4; 254, n. 4; Ed. Meyer, *Kl. Schriften*

contention that the 'sex suffragia' were also called 'proci patricii'.

Now Festus' lemma 'procum patricium' cannot be examined in isolation: it must be analysed together with a well-known passage from Cicero's *Orator*. It will soon be realized that the combination of the two passages poses more problems than it can solve and anyhow does not help the theory that the 'sex suffragia' were patricians. But first I must quote the two passages:

Cic., *Orat.* 46, 156: nec enim dixerim tam libenter armum iudicium ... quam centuriam (ut censoriae tabulae loquuntur) fabrum et procum audeo dicere, non fabrorum aut (*A* et *L*) procorum

Festus 249 M. = 290 L.: procum patricium in discriptione classium quam fecit Ser. Tullius significat procerum. I enim sunt principes

Both Cicero and Festus quote an official document. As the 'tabulae censoriae' quoted by Cicero were founded upon the Servian description of the 'classes' quoted by Festus, the official document is ultimately the same. But Festus or rather his source Verrius Flaccus got his information through Varro, as is clear from the lemma 'pro censu classis iuniorum' which immediately precedes the lemma 'procum patricium' in Festus 246 M. = 290 L.: 'pro censu classis iuniorum: Ser. Tullius cum dixit in discriptione centuriarum accipi debet in censu, ut ait M. Varro in lib. VI Rerum humanarum etc.'.

There is no doubt that the official description of the Servian classes and centuries contained the words 'procum patricium'. But in what context? An answer is made almost impossible by the discrepancies between Cicero and Festus. Cicero speaks of 'centuriam fabrum et procum': he does not mention the word 'patricium', though it would have suited him well by confirming the grammatical point he was making about the genitive ending in *um*. When Cicero speaks of 'centuriam fabrum et procum' he

II, 1924, 279 n. 3; G. De Sanctis, *St. d. Romani* I, 247-8; II, 209; A. Rosenberg, *Unters. zur röm. Zenturienverfassung*, 1911, 44; A. Alföldi, *Der frührömische Reiteradel*, 95. Cf. also Ernst Meyer, *Röm. Staat und Staatsgedanke*, 3 ed., 1964, 496; P. de Francisci, *Primordia Civitatis*, 1959, 569; 703; U. von Lübtow, *Das römische Volk*, 1955, 72-6.

may mean either one ' centuria ' including ' fabri et proci ' or two centuries, one of ' fabri ', the other of ' proci '. He may even use ' centuriam fabrum et procum ' to indicate one of several ' centuriae ' of ' fabri ' and one of several ' centuriae ' of ' proci '. We can narrow down the choice between these various possibilities, but not very much. When Cicero speaks of ' centuriam fabrum ' he is unlikely to envisage more than one century of ' fabri '. True enough, the majority of our sources know of two ' centuriae ' of ' fabri ' in the Servian order— the ' fabri tignarii ' and the ' fabri aerarii ' (Livy 1, 43, 3; Dionys. 4, 17 and 7, 59), but Cicero in the *De republica* seems to know only one of the two ' centuriae ', the ' fabri tignarii ' (*De rep.* 2, 22, 39; cf. Mommsen, *Staatsrecht* III, 282). We may therefore assume that when in the *Orator* he spoke of ' centuria fabrum ' he had in mind only one ' centuria fabrum '. On the other hand, just because in the *De republica* he spoke so precisely of ' fabri tignarii ', we can hardly believe that in the *Orator* he envisaged a mixed century of ' fabri et proci '. The reading of the *cod. Abrincensis* (*A*) ' fabrorum aut procorum ' which seems preferable to the ' fabrorum et procorum ' of the lost *Laudensis* (*L*) is also slightly in favour of the separation of ' fabri ' from ' proci '. Cicero must have meant either one ' centuria ' of ' fabri ' and one of ' proci ' or alternatively one ' centuria ' of ' fabri ' and several ' centuriae ' of ' proci ' —each of the latter to be known as ' centuria procum prima, secunda etc. '. If an instinctive feeling for ' concinnitas ' may incline us to prefer the interpretation of one ' centuria ' of ' fabri ' and one of ' proci ' in the passage of the *Orator*, one must yet admit that the notion of one ' centuria ' of ' fabri ' and several ' centuriae ' of ' proci ' is perfectly compatible with the text of Cicero.

What then of the ' procum patricium ' of Festus ? One possible explanation is that the two words are a more complete formulation of what Cicero called ' centuria procum '. In this interpretation ' proci ' is an adjective qualifying ' patricii '. But I must immediately add that even in this explanation we shall not follow E. Meyer (*Kl. Schriften* II, 279, n. 3) in quoting as a parallel passage Horace, *Ars Poet.* 341-42:

centuriae seniorum agitant expertia frugis,
celsi praetereunt austera poemata Ramnes.

The ' celsi Ramnes ' have nothing to do with our ' proci ' or ' procĕres ': ' celsi ' may be a synonym of ' procēri ', not of ' procĕres '. Another explanation of ' procum patricium ' was offered by A. Rosenberg [10]. He proposed to regard ' procum patricium ' as equivalent to ' procum et patricium ', just as ' patres conscripti ' means ' patres et conscripti '. In this case we would have one ' centuria ' or several ' centuriae procum ' as distinct from one or several ' centuriae patricium '.

Both interpretations of the Festus passage are legitimate. To take Festus alone, we may have either one or more centuries of combined ' proci patricii ' or one or more ' centuriae procum ' as distinct from ' centuriae patricium '. I shall later give reasons for preferring the notion of one century of ' procum patricium ', but these reasons are not directly derived from the interpretation of Festus ' passage.

Meanwhile we have reached the point at which we can say that the ' proci patricii ', whoever they may be, have nothing to do with the ' sex suffragia '. While the prevailing opinion from Mommsen to Alföldi is that the ' sex suffragia ' were also described as ' centuriae procum patricium ', it seems to me almost certain that the ' sex suffragia ' must be carefully distinguished from the ' proci patricii '. Indeed there is no reason to assume *a priori* that the ' centuria ' or ' centuriae procum patricium ' belonged to the cavalry.

As we have seen, the six earliest centuries of knights were called ' Tities Ramnes Luceres priores posteriores '. These are clearly official names. It is impossible to believe that in the official description of the ' tabulae censoriae ' these official names were replaced by the vague indication ' centuriae procum patricium '. We also know that the first six centuries had the collective, perhaps unofficial, name of ' sex suffragia ', and it would defy any rule of probability to assume that the same six centuries were collectively known to some of our best sources as ' sex suffragia ' and to some other sources as ' centuriae procum patricium ' without the equivalence ever

10. *Untersuch.* 48, followed by Ernst Meyer, *Röm. Staat* 496; A. Bernardi, *Athenaeum* 30, 1952, 23, n. 3. See also J. H. Oliver, *Studi De Francisci* 1, 1956, 129-30 on « sex suffragia » (I cannot follow him).

being indicated. The evidence seems to me clearly to imply a difference between 'sex suffragia' and 'centuriae procum patricium', whatever the 'centuriae procum patricium' may have been.

IV

If we eliminate the connection of the 'proci patricii' with the 'sex suffragia', there is absolutely no evidence that the earliest Roman cavalry was equivalent to the patriciate. Indeed the very fact that the earliest knights received from the state both the horses they used and the food the horses ate is hardly compatible with the notion that the great landowners exclusively filled the cavalry [11]. We have little comparative material in Italy. But in Greece the landowners provided their own horses. In Thessaly each *kleros* had apparently to provide 40 *hippeis* [12]; in Athens *hippotrophia* was a liturgy in the fourth century (Xen., *Oec.* 2, 6); the implication of a name like *hippobotai* (Chalcis) is obvious. The general connection between *hippotrophia* and *oligarchia* in Greece was noticed by Aristotle (*Pol.* IV, 3, 1289 b 35). The situation was different in Rome, as it was different among the Germans, according to Tacitus, *Germ.* 14, 2: the warrior was provided with the horse. In Rome part of the tradition implies that the first three centuries under the name of 'celeres' acted as the bodyguard of the king. This is likely enough and would explain why the knights came to be supported so lavishly by the state. Even when the three centuries became six and were incorporated in the Servian order, we have no reason to believe that they ceased to be the bodyguard of the king as long as there was a king. We have even less reason to believe that only big landowners manned the bodyguard or that big landowners in general founded their power upon their control of the six

11. It is interesting to read what De Sanctis has to say in *St. d. Romani* II, 206: « È assurdo che si pagasse una indennità ai cavalieri, che erano scelti tra i più ricchi, finché non avevano stipendio i fanti ».

12. Cf. M. Sordi, *La Lega Tessala*, 1958, 323. The text is Arist., fr. 498 Rose. For the complex Athenian situation since the end of the V cent. B. C., cf. A. Wilhelm, *Anz. Akad., Wien*, 1946, n. 11, 115-27; J. K. Anderson, *Ancient Greek Horsemanship*, Berkeley 1961, 137-8.

centuries. Six hundred knights were excellent for police work, but it is very doubtful whether they ever operated in battle as the main body of the army. We are all familiar with W. Helbig's theory that the archaic Roman horsemen were mounted hoplites who reached the place of battle more quickly and more conveniently than the ordinary infantrymen [13]. Our evidence seems insufficient for any rigorous statement about the employment of knights in the archaic battles of Rome. But the Greek experience shows that in battles between hoplites the cavalry was never a determining factor. The Spartans, who knew what they were doing, eliminated their *hippeis* except in name [14]. As I have already indicated, the predominance of the infantry in the military organization of the incipient republic is confirmed by the position of the 'dictator' or 'magister populi' in relation to the 'magister equitum'. If the patricians wanted to control the Roman State, they had to control the infantry.

The elimination of the equation between patriciate and cavalry also has the advantage of helping us to explain why the 'sex suffragia' voted after the first class in the late republic. I suggest that this is a piece of archaism and exactly reflects the position of the 'equites' in the earliest stage of the Servian organization. This point needs some elaboration. As we all know, even in the late republic only the first Servian class was officially called 'classis': the other four classes were officially known as 'infra classem' (Festus, s.v. 'infra classem', p. 113 M. = 100 L.; Gellius, *NA* 6, 13 'classici dicebantur non omnes qui in quinque classibus erant, sed primae tantum classis homines'). The only convincing explanation of such a quaint terminology is that originally the 'legio' was equivalent to the first class: those who had not the census of the first class fought, if they fought at all, outside the legions as lighter troops. I have elsewhere suggested that the original Servian organization was simply made up of a class = 'legio' and

13. *Mém. Ac. Inscr.* 37, 1902, 157; *Rh. Museum* 58, 1903, 500; *Mélanges Perrot*, 1903, 168; *Mélanges Boissier*, 1903, 271; *C. R. Ac. Inscr.* 1904, 190; *Hermes* 40, 1905, 101; *Abh. Bayer. Akad.* 23, 2, 1905, 157; *Abh. Ak. Göttingen* 10, 3, 1908.

14. Cf. Busolt-Swoboda, *Gr. Staatskunde* II, 1924, 706; K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta*, 1949, 227. The main texts are Thuc. 5, 72, 4; Xen., *Res. Lac.* 4, 3; Strabo 10, 4, 18 (481).

of the ' sex suffragia ' = cavalry [15]. If that is plausible, we may now add that the ' sex suffragia ' voted after the ' classis ' because they were less important, just as the ' magister equitum ' was less important than the ' magister populi '.

V

The picture which the sources seem to convey for the period about 500 B.C. is of a society in which the infantry was the main political and military force and in which the six centuries of knights were under the ultimate control of the leaders of the infantry. I would now suggest that such a picture is consistent with what we know about the transition from the monarchy to the republic and also with the most likely guesses we can make about the increase of the cavalry from six to eighteen centuries.

The Roman republic emerged as the result of a *coup d'état* by a certain number of ' gentes ' which consequently monopolised both the new magistracies and the old religious offices. The leaders of these ' gentes ' had probably been members of the Senate under the kings: they were the ' patres ' and as such they gave themselves a controlling position in the Senate of the new regime. The *coup d'état* was made possible by the large retinue of clients these ' gentes ' possessed. The arrival in Rome of the Claudii with their clients about 500 B.C. and the defeat of the Fabii and their clients at the Cremera battle about 475 B.C. seem to be the most authentic pieces of the mysterious story of the early republic. Both episodes indicate the power of certain individual ' gentes '. Of course no oligarchic group can remain absolutely compact even for a short period. We can hardly expect the ' gentes ' which had thrown out the Tarquinii to enforce a ' numerus clausus ' of the nobility within a few days of their success. Collecting useful supporters from neighbouring towns, the elimination of dissenters, or quite simply the clarification of the nature of the new privileged class, must have taken years: exactly those years which in the Fasti do not conform to later normality. The appearance of so-called

15. *JRS* 53, 1963, 119 with bibl. For a similar interpretation, A. Bernardi, *Athenaeum* 30, 1952, 22. [*Terzo Contributo*, II, 595].

plebeian names in the first years of the republican Fasti is what we should expect [16].

The situation which I have assumed the new governing class to have inherited was that of a prevalence of the infantry. In my opinion, the Servian organization in its most rudimentary form goes back to the monarchic period; but the prevalence of the infantry is in any case inherent in the number of the legionaries and in the position of the 'magister populi'. If it is true that the cavalry was originally the bodyguard of the kings, we may well believe that one of the first concerns of the new regime was to capture the loyalty of the cavalry—or to change its character. Poor and uncertain as our evidence is, it seems to indicate steps in that direction. We know that in the battle of Lake Regillus of 499 (496) B.C. the Dioscuri in person—the very protectors of the Greek Cavalry—came to help the Romans. Given the limited importance of the cavalry in the battles of the fifth century, this looks like a gross inflation of some episode to flatter the knights and to provide them with a new focus for their loyalty. As a consequence, according to Dionysius 6, 13, 4, the Romans organized the 'transvectio equitum' from Porta Capena to the Capitoline Temple, a very good show for any Roman to see. Livy, who anyhow plays down even the intervention of the Dioscuri in the battle, does not agree with Dionysius and dates the first 'transvectio equitum' under the censor Q. Fabius Maximus Rullianus in 304 B.C. (9, 46, 15). But a censor is not the obvious person to introduce a new religious ceremony, and the date of Dionysius has the advantage of being supported by two other pieces of evidence. The temple to Castor was dedicated in 484 B.C. The fact that it was a temple to Castor—and not to the Castores— invites caution; but some connection with the effort to give a new look to the cavalry seems hard to deny [17]. The by now famous inscription of the Dioscuri of Lavinium

16. I hope to discuss some of these problems again in my contribution to the *Entretiens Fondation Hardt* 1966. I should like meanwhile to refer to the basic papers by A. Bernardi, « Patrizi e plebei nella costituzione della primitiva repubblica romana », *Rend. Ist. Lomb.* 89, 1945-6, 1-24 and A. Magdelain, « Auspicia ad patres redeunt », *Hommages J. Bayet*, 1964, 427-73. Literature in R. Werner, *Der Beginn der römischen Republik*, 1963. [Below, p. 419].

17. The point is emphasised by K. Latte, *Röm. Religionsgeschichte*, 1960,

(Degrassi, *Inscr. Lat. Lib. Reip.* II, 1271 a) confirms the diffusion of the cult of the Dioscuri in Latium in the early fifth century. I would also attribute some importance to another consideration. The 'transvectio' must have been introduced when the centuries of knights were six, because even in the Augustan period it was arranged in six 'turmae', a clear survival from the time of the 'sex suffragia' (Mommsen, *Staatsrecht* III, 523). The later origin of the twelve centuries and the earlier origin of the 'transvectio' are best reconciled by dating the 'transvectio' in the early fifth century.

I see the legend of the battle of Lake Regillus, the introduction of the cult of Castor in Rome before 484 B.C. and the institution of the 'transvectio equitum' (if the earlier date is correct) as so many signs of the attempt to transform the character of the cavalry in Rome after the fall of the monarchy. But the best practical way of ensuring the loyalty of the 'equites' to the new regime was to put trusted men into the 'centuriae equitum'. This no doubt was done and explains why later there was such a close connection between the cavalry and the ruling class. I shall, however, attribute no value as evidence to the speech which Dionysius of Halicarnassus puts into the mouth of the dictator Valerius in 493 B.C. (6, 44). Valerius' claim to have added 400 rich plebeians to the existing knights is pure Valerius Antias.

The insertion of the cavalry into the new regime did not imply a change in the balance between cavalry and infantry. The power of the patricians continued to depend on their control of the infantry. There is no sign that in the second part of the fifth century and in the first half of the fourth century the Roman cavalry was particularly important. At least one of our sources—the *Ineditum Vaticanum*, which is well informed about military history— thought that before the Samnite Wars the Roman cavalry was worth little (ἀλλ' οὐδ' ἱππεύειν ἰσχύομεν, τὸ δὲ πᾶν ἢ τὸ πλεῖστον τῆς 'Ρωμαικῆς δυνάμεως πεζὸν ἦν, p. 69 Drachmann). Much can be said for the expansion and reform of the Roman cavalry during the Samnite Wars. As S. Weinstock suggested in a very acute essay [18],

175; cf. 117, n. 1. Cf. R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books 1-5*, 347 (on Livy 2, 42, 5) for a different view.

18. « Römische Reiterparade », *Studi Mat. St. Relig.* 13, 1937, 10-24. For

what may have happened in 304 B.C. is that the 'transvectio equitum'—previously a purely religious ceremony—was brought under the supervision of the censors. The intervention of the censors would make even better sense if the twelve new centuries of knights were created about this time—though not as late as 304. Here we are in the field of pure speculation. But an increase and reform of the cavalry in the late fourth century would help us to explain the higher position of the twelve new centuries and would perhaps even give us a clue to the meaning of the mysterious 'procum patricium'. We know that the twelve later centuries voted before the first class. Livy explicitly attests that about 300 B.C. there was more than one 'centuria praerogativa', and Festus confirms the existence of 'praerogativae' in times past. Here is what Livy says in 10, 22, 1: 'eumque (Fabium) et praerogativae et primo vocatae omnes centuriae consulem cum L. Volumnio dicebant' (cf. Festus, s.v. 'praerogativae centuriae', 249 M. = 290 L.). It is natural to suspect that the twelve centuries of knights voting before the first class acted as 'praerogativae'. The creation of new 'centuriae equitum', taking precedence over the first class and with the function of 'praerogativae', would seem to correspond to the political climate of the Samnite Wars (which produced the alliance with the Campanian cavalry). The period of several 'praerogativae' ended before 215 B.C. (Livy 24, 7, 12).

Now, as I have said, there is no reason to believe that the 'centuria' or 'centuriae procum patricium' belonged to the cavalry rather than to the infantry. It would make sense to believe that before the creation of the twelve new centuries of knights the function of 'praerogativa' was reserved to a century of patricians in the first class of infantry: such a 'centuria' would have fully deserved the name of 'centuria procum patricium', of the patrician 'principes'. Alternatively one might suggest that the 'centuria procum patricium' was the first of the new twelve centuries of knights: the first of the new 'praerogativae' and as such reserved to the patricians. But I confess that I do not like the idea of a 'praerogativa' among several 'praerogativae' and prefer the notion that before the creation of the new twelve centuries of 'equites' a 'cen-

the Roman interest in the Campanian cavalry, Livy 8, 11, 16; J. Heurgon, *Capoue préromaine*, 1942, 255.

turia ' of patricians among the ' pedites ' fulfilled the function of ' praerogativa '[19]. Such a ' centuria ' of the first class, if my conjecture were accepted, would confirm the original connection of the patricians with the infantry rather than with the cavalry. In Cicero's time there were probably not enough patricians ready to fill even one ' centuria '—either of cavalry or of infantry. Can this be the explanation why Cicero knew the ' centuria ' as ' procum '—' patricium ' being dropped for lack of available patricians ?[20].

VI

There are more conjectures in this paper than I should have liked. But its purpose is simply to suggest that there is perhaps room for a different version of the story of the relation between ' equites ' and ' patricii '. I have ventured to suggest that originally the ' equites ', being the bodyguard of the king, had little to do with the aristocracy of landowners who through ' gentes ' and ' clientelae ' manned the infantry and were disciplined by Servius Tullius. When these landowners (' patres ') got rid of the kings, they transformed themselves into the hereditary exclusive holders of the key positions of the state. As such they had to deal with the old equestrian bodyguard of the kings. By proper infusion of new blood, of new religious ideas and ceremonies, they subjected the cavalry to their control and made it a preserve of the rich. Their main preoccupation remained, however, the control of the infantry—and they may have acted as ' centuria praerogativa ' among the centuries of the first class, if my conjecture on the ' proci

19. This was already the suggestion of O. Karlowa, *Röm. Rechtsgeschichte* 1, 1885, 74: « so wäre nicht undenkbar, dass es innerhalb der ersten Klasse eine Centurie der proci patricii, welcher nur Patrizier angehörten, gegeben habe ». L. Lange, *Röm. Alterthümer* 1, 3 ed., 1876, 531 identified « proci » with « principes » as opposed to « hastati » and « triarii ». Livy 5, 18, 1 « praerogativa . . . creant » (to which R. M. Ogilvie draws my attention) is self-contradictory and must be emended. But in view of the « iure vocatis tribubus » that follows it is difficult to decide what Livy, or his source, had in mind. It would be no use discussing at this point whether the hypothetical century was of *seniores:* we do not know when the distinction between *iuniores* and *seniores* was introduced.

20. Cf. E. Schönbauer, *Rev. Int. Droits Ant.* 6, 1951, 237-8.

patricii' is near the truth. Later, in the second half of the fourth century, there seems to have been an expansion and reorganization of the cavalry to confront the Samnites. The new twelve centuries of knights were given a higher status than the original ones—and the 'transvectio equitum' was, if not created, certainly reorganized at that time. One important implication of this reconstruction is to confirm an essential difference between the Roman aristocracy and the Greek aristocracies. The Roman aristocracy was not an aristocracy of *hippeis* or of chariot-riders. It was originally an aristocracy of infantry leaders supported by their 'clientes'. This of course does not exclude the employment of young members of the aristocracy in a cavalry paid by the state.

If my reconstruction is only approximately correct, I shall be excused from dealing in more detail with the archaeological arguments which Professor Alföldi has produced to support his theory that patricians and knights were originally the same persons. As the patrician senators were distinguishable from the plebeians only by their special shoes—the 'calceus patricius'—none of the equestrian attributes Alföldi discovered in the dress of the Roman magistrates and senators has any relevance to the distinction between patricians and plebeians. If Alföldi is right, all that one can say is that in the course of the centuries Roman magistrates and senators came to adopt certain features of the archaic equestrian uniform because it looked old-fashioned and dignified. But it is very doubtful whether Alföldi is right even to that extent. In an effective, though immoderate, piece of criticism of Alföldi's earlier book, *Der frührömische Reiteradel*, F. Altheim has shown that Alföldi involved himself in many errors of interpretation and of judgement. I shall mention one instance. Alföldi thought that the 'trabea' was originally an equestrian garment. But Dionysius 2, 70, 2 tells us that the 'trabea' was worn by the 'Salii', who were typical representatives of the archaic infantry[21]. Nor does the 'calceus patricius' seem to have anything to do with the cavalry. Alföldi can connect it with equestrian apparatus only by talking of the evolution of shoes in most suspect terms: 'denn nicht nur die sichtbare Form dieses rangbezeichnenden Schuhs wurde durch die unwiderstehliche Kraft

21. F. Altheim, *Röm. Geschichte* II, 1953, 429-42.

der Evolution bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet, sondern auch die geistige Konzeption die dahinter stand' (p. 61). I cannot believe in the 'geistige Konzeption' behind the shoes—whether patrician or plebeian [22].

22. This paper was read at the Cambridge Philological Society on March 10, 1966. I am grateful to my friends S. Timpanaro, E. Gabba, A. H. M. Jones and M. I. Finley for discussion. Cf. now C. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine (312-43 av. J. C.)*, Paris 1966, 15-45. [A. Alföldi in his reply to me, *Gestalt und Geschichte, Festschrift K. Schefold*, 4. Beiheft zu « Antike Kunst », 1967, 40 n. 259 misquotes me, but by offering a new interpretation of the 'trabea' of the Salii implicitly admits the validity of my objection. In *Historia* 17, 1968, 457 he now concedes that *proci patricii* are not identical with *sex suffragia*. I shall reply elsewhere to the rest of his remarks. On the whole question of the cavalry see the excellent paper by M. W. Frederiksen, *Dialoghi di Archeologia* 2, 1968, 3-31].

V

IL *REX SACRORUM* E L'ORIGINE DELLA REPUBBLICA *

I

I recenti scavi della *Regia* diretti da Frank Brown con la competenza che gli è caratteristica sembrano aver portato al risultato che la *Regia* fu fabbricata *ex novo* alla fine del VI o al principio del V sec. a. C. In altre parole c'è discontinuità assoluta fra la casa reale dei monarchi di Roma (i Tarquini) e la sede che in periodo repubblicano portava il nome di *regia*. Ora sappiamo che la *Regia* negli ultimi secoli della repubblica era occupata dal pontefice massimo. Ne consegue che il nome *regia* le deve essere venuto dall'essere stata occupata, prima che dal pontefice massimo, dal *rex sacrorum* [1].

Se questi risultati si dimostreranno solidi, come tutto porta a credere, si avrà una assai importante conferma di ciò che la tradizione letteraria già ci insegnava. La rivoluzione che distrusse la monarchia dei Tarquini e condusse all'insediamento di un governo

* [*Studi in onore di E. Volterra*, Milano 1969, in corso di stampa].

1. Per i risultati degli scavi si veda la comunicazione preliminare di F. Brown in *Entretiens* della Fondazione Hardt, 1966. Inoltre la cauta nota di E. Gjerstad, *Early Rome* IV, 1967, 383. Io presuppongo, con la maggioranza degli studiosi, che la *regia* fu destinata al principio della repubblica al *rex sacrorum*, non al pontefice massimo, e che solo più tardi il *rex* fu sostituito nella *regia* dal pontefice ed ebbe in compenso altra casa sulla via sacra. Che il *rex* avesse in età tardo-repubblicana altra residenza è testimoniato da Festo, s. v. *sacram viam* p. 372 L., mentre la occupazione della *regia* da parte del pontefice massimo è nota da molti testi (per es. Cic. *ad Att.* 10, 3, *a*). Dio 54, 27, 3 sembra confondere la casa del *rex* con la *regia* al tempo di Augusto. Ma che intorno al 500 a. C. la *regia* fosse occupata dal *rex* è intanto suggerito da nome stesso di *regia* (se si tratta di *nuovo* edificio) ed è poi confermato sino a un certo punto dalla scoperta di un frammento di un vaso di bucchero trovato sotto il pavimento repubblicano della *regia* con un graffito a lettere arcaiche *rex*. Il vaso, segnalato da E. Gjerstad, *Early Rome* III, 1960, p. 300, fig. 199, 4 è stato apprezzato nel suo valore da A. Degrassi dapprima presso M. Torelli, *Dialoghi di Archeologia* I, 1967, 38 e poi nella sua relazione al Congresso internazionale di epigrafia di Cambridge 1967 sull'epigrafia latina in Italia nell'ultimo quinquennio.

aristocratico implicò anche una rapida decisione sulla struttura della religione romana. Si creò un nuovo *rex sacrorum* e gli si diede una nuova sede. Allontanato il monarca, che combinava con poteri militari, politici e giudiziari anche importanti funzioni religiose, si doveva decidere come sostituirlo non solo nella vita civile ma anche in quella religiosa. Qui giocavano vari elementi. Lasciando stare i più oscuri e indefinibili, il gruppo di *gentes* che assunse la direzione dello stato romano era già, con tutta probabilità, quello che aveva riempito i sacerdozi e le cariche militari durante la monarchia [2]. Non è verosimile che questo gruppo intendesse accompagnare il colpo di stato con una riforma di istituzioni religiose che mettesse a repentaglio il proprio controllo dei sacerdozi. Si trattava dunque per queste genti di sostituire il re nelle funzioni religiose senza diminuire i flamini e i pontefici che erano probabilmente già tutti membri delle medesime genti.

D'altra parte è verosimile che i *patres* (come si vennero a chiamare i dirigenti della repubblica) avessero esempi da servire da precedente per sostituire il re nelle funzioni sacrali. Non abbiamo ragioni per ritenere che Roma fosse la prima città del Lazio e dell'Etruria a eliminare la monarchia (ereditaria o elettiva o tirannica) per un governo di magistrati annuali. Un *rex sacrorum* si trova a Lanuvium (*C.I.L.* XIV, 2089; *Eph. Ep.* IX, 608), a Tusculum (*C.I.L.* XIV, 2634) e a Velitrae (*C.I.L.* X, 8417) [3]. Equivalenti del *rex sacrorum* sono stati indicati in Etruria [4]. Sarebbe strano che il *rex sacrorum* di questi posti fosse in ogni caso posteriore a quello di Roma e imitazione del medesimo.

Anzi i Romani dovevano già durante la monarchia aver provveduto a creare o almeno a conservare dei *reges sacrorum* quando, alla conquista di certe città, vi eliminarono i capi militari e giudiziari, ma vi mantennero le istituzioni religiose. Tutto è oscuro nella storia di Alba Longa. È anche difficile capire perché i fasti delle ferie latine che si tenevano sul monte Albano comincino solo nel 451

2. Su di ciò cf. A. Momigliano, « L'ascesa della plebe nella storia arcaica di Roma », *Rivista Storica Italiana* 79, 1967, 297-312 [sotto, p. 437] e altri miei saggi ivi citati.

3. K. Latte, *Röm. Religionsgeschichte*, 1960, 405.

4. J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Étrusques*, 1961, 59. Cf. M. Pallottino, *Testimonia Linguae Etruscae* n. 131 interpretato da J. Heurgon, *Rev. Ét. Lat.* 35, 1957, 106.

a. C.[5]. Ma la conquista di Alba Longa durante la monarchia non può mettersi in dubbio e sola può spiegare come certe genti patrizie reclamassero origine da Alba[6]. Ora dunque G. Wissowa ha con verosimiglianza riconosciuto in *L. Manlio L. f. Pal. Severo reg. sacrorum, fictori pontificum P. R., IIII viro Bovillensium* di *C.I.L.* VI, 2125 = XIV, 2413 = Dessau *I.L.S.*, 4942 un *rex sacrorum* di Alba[7]. Il *rex sacrorum* albano (se si accetta la ipotesi di Wissowa) deve essere anteriore alla fine della monarchia in Roma sia che fosse istituito dai Romani quando distrussero Alba, sia che già lo trovassero in Alba in seguito a un precoce sviluppo costituzionale di quella città. L'esistenza di un *dictator Albanus* indicata dalle fonti letterarie (Dionys. Hal. 5, 74, 4; Plut. *Rom.* 27, 1) e confermata epigraficamente (*C.I.L.* VI, 2161 = Dessau *I.L.S.*, 4955) fa pensare che la monarchia fosse già stata liquidata in Alba prima che avvenisse la

5. Mommsen, *Röm. Forsch.* II, 101-102. Per le teorie di A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, 1965, 236 cf. A. Momigliano, *Journ. Rom. St.* 57, 1967, 214 [sotto p. 487].

6. Cf. G. De Sanctis, *St. dei Romani* I, 1907, 381-82.

7. Questa mia dichiarazione va qualificata con grandi riserve. J. Marquardt-G. Wissowa, *Röm. Staatsv.* III², 480 e Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², 1912, 520 n. 6, danno la interpretazione citata nel testo e sono stati seguiti per es. da H. Rudolph, *Stadt und Staat im röm. Italien*, 1935, 11; F. Altheim, *Italien und Rom*, 3 ed., s. d. [1944 ?], II, 418; Latte, *R. R.*, 1960, 405. Mommsen, tuttavia *ad C.I.L.* VI, 2125 aveva pensato ad un Manlio *rex sacrorum* di Roma appoggiandosi anche alle iscrizioni frammentarie e oscure *C.I.L.* VI, 2123; 2124 = Dessau 4941. L'ipotesi di Mommsen urta, tra l'altro, con la difficoltà di avere un *rex sacrorum* di Roma che è allo stesso tempo un piuttosto umile *fictor pontificum P. R.* Perciò Dessau *ad C.I.L.* XIV, 2413 preferì considerare il nostro uomo un *rex sacrorum* municipale di Bovillae. Il suo argomento persuase Wissowa a cambiare opinione e a riferire il *rex sacrorum* a Bovillae, non più ad Alba, in *Hermes* 50, 1915, 4 n. 1 (Latte, 405 non ha notato questo cambiamento di Wissowa). D'altra parte A. Rosenberg, *P.-W.*, s. v. « *Rex sacrorum* » 726 rimase incerto tra Roma e Bovillae: così pure E. Manni, *Per la storia dei municipi*, 1947, 101. L'iscrizione sembra voler separare il quadriumvirato di Bovillae dal *rex sacrorum* non localizzato. Escluso il riferimento a Roma, sembra ovvio pensare — come Wissowa aveva in origine fatto — ad Alba i cui *sacra* sono affidati a Bovillae. Anche le Vestali albane risiedevano a Bovillae. *C.I.L.* VI, 2123 e 2124, per quanto se ne capisce, sembrano aiutare questo riferimento a qualcosa di meno strettamente locale che Bovillae. Se si potesse essere certi che nella iscrizione *P. R.* si riferisce non solo a *fictor pontificum*, ma anche a *rex sacrorum*, l'attribuzione ad Alba — esclusa Roma — diventerebbe inevitabile (Cic. *pro Mil.* 31, 85). Ma naturalmente non abbiamo questa certezza. La iscrizione — con l'alternativa tra Bovillae ed Alba — rimane ambigua.

conquista romana. La coesistenza di *rex sacrorum* e dittatore ci è ben nota da Lanuvio [8].

Alla cacciata dei Tarquinii i *patres* con tutta probabilità non ebbero che da applicare a Roma quello che un re di Roma aveva fatto ad Alba Longa o aveva trovato già fatto in Alba Longa.

Si deve aggiungere che la nozione di confinare un re o *basileus* a funzioni sacrali era variamente diffusa nel mondo greco. Ciò che qui ci interessa è che in certi casi la limitazione dei re ai *sacra* non fu il risultato di lenta evoluzione, ma di precisa e rivoluzionaria legislazione. Il caso meglio noto è quello raccontato da Erodoto dell'intervento di Demonax di Mantinea proprio al VI secolo [9]. Altri casi avrà avuto in mente Aristotele *Pol.* 3, 14, 1285 b, 16. Tali casi di eliminazione di monarchie e riduzione di re a *sacra* non saranno mancati tra i Greci d'Italia, per i quali si hanno tracce di monarchie alla fine del VI sec., in modo particolarmente chiaro a Taranto — di nuovo grazie a Erodoto (3, 136). Data la vicinanza di Cuma e le ben note influenze culturali e artistiche greche in Roma alla fine del VI sec., una conoscenza di sviluppi costituzionali e sociali greci è da considerarsi probabile in Roma intorno al 500 a. C. [10]. Nel creare il *rex sacrorum* i Romani di fatto si adeguavano a un vasto rivolgimento politico-sociale che al di là del Lazio e dell'Etruria

8. Anche per la interpretazione del *dictator Albanus* esistono difficoltà che sono rese più acute dalla scoperta della iscrizione ostiense in cui è comparso un *dictator albanus primus* (*C.I.L.* XIV, Suppl., 4452 = Dessau 9507) — segno di dittatura collegiale almeno in età imperiale ? Questa iscrizione è ignota a A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, 242 n. 5. Latte, *R. R.*, 405 n. 2 trascura *primus* citando dall'originale pubblicazione di *Not. Scavi*, 1912, 347. Io non sono assolutamente certo che il dittatore albano (o i dittatori albani), non fosse(ro) in origine alla testa della lega latina organizzata da Alba piuttosto che un magistrato annuale di Alba città. Noi non abbiamo alcuna idea del come fossero organizzate le ferie latine prima del decemvirato. Per l'addizionale complicazione della partecipazione dei sacerdoti *Cabienses* De Sanctis I, 382; Latte, *R. R.*, 405. In genere M. Gelzer, *P.-W.*, s. v. « Latium », 949; C. Koch, *Der römische Iuppiter*, 1937, 62; De Sanctis, *Scritti B. Nogara*, 1937, 156; F. Altheim, *Italien und Rom* II, 413; G. Radke, presso F. Altheim-R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*, 1967, 524; A. Bernardi, *Athenaeum* 42, 1964, 223-260.

9. F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, 1953, 139, su Her. 4, 161. La riduzione del re a re sacrale è alla base di Isocrate 15, 71 spesso frainteso.

10. Ciò fu già notato da A. Rosenberg nell'ammirevole articolo « *Rex sacrorum* » di *P.-W.*, 1914, col. 726 ed è ora patrimonio comune.

aveva il suo centro ideologico tra uomini di lingua e cultura greca. Il risultato fu almeno parziale separazione della magistratura dalle funzioni sacerdotali caratteristiche dei re.

II

Decisasi la istituzione del *rex sacrorum*, si doveva allo stesso tempo decidere come lo si sarebbe scelto e come gli si sarebbe impedito di interferire nella vita politica e riacquistare il potere perduto dai Tarquinii. Circa il secondo punto siamo bene informati. Si escluse il *rex sacrorum* da ogni magistratura (Liv. 40, 42; Dion. Hal. 4, 74, 4; Plut. *Quaest. Rom.* 63) e quindi dal *ius agendi cum populo*. Circa il primo punto i tre testi rilevanti, per quanto si supplementino a vicenda, non sono sufficienti a informarci e per di più uno di essi è corrotto nella parola più importante.

Possiamo almeno dire che c'erano due momenti nella scelta del *rex sacrorum*. Da Livio 40, 42 risulta che nel secondo secolo a. C. il pontefice massimo sceglieva il *rex sacrorum* da una lista di nomi in ordine di preferenza. Non sappiamo se la lista fosse preparata dai pontefici, ma ciò è in sé verosimile ed è confermato dal testo, per quanto vago, di Dionigi di Alicarnasso 5, 1, 4. Ciò che il testo di Livio lascia incerto è se il primo scelto avesse il diritto di rifiutare. L. Cornelio Dolabella, che è l'eroe del passo liviano, non rifiutò il posto di *rex sacrorum*: si rifiutò soltanto di considerarlo incompatibile con la sua presente posizione di duumviro navale. Inoltre non sappiamo che termine tecnico indicasse la scelta di un *rex sacrorum* da parte del pontefice massimo. Il nome si cela sotto l'*inauguratus* della frase corrotta di Livio: « religio inde fuit pontificibus inaugurandi Dolabellae. P. Cloelium Siculum inaugurarunt, qui secundo loco *inauguratus* erat »[11]. Alla scelta seguiva l'*inauguratio* davanti ai *comitia calata*, che è testimoniata da Labeone presso Aulo Gellio 15, 27, 1 e sostanzialmente confermata da Livio 40, 42 e Dionigi 5, 1, 4 ora citati (cfr. Livio 27, 36, 5). Ma anche nel passo di Gellio non tutto mi è chiaro: « Labeonem scribere calata comitia

11. La congettura *nominatus* risale a J. Rubino: J. Marquardt-G. Wissowa, *Röm. Staatsverwaltung* III², 1885, 322 n. 5. *Captus* sembra impossibile; ma cfr. K. Latte, p. 395 n. 1. In favore di *nominatus* può forse addursi l'analogia di Dionigi 4, 40, 2. Cf. J. Bleicken, *Hermes* 85, 1957, 452.

esse quae pro conlegio pontificum habentur aut regis aut flaminum inaugurandorum causa ». Che vuol dire *pro conlegio pontificum* nel contesto ? Non certo, come è stato suggerito anche di recente, che i *comitia calata* fossero presieduti dal *rex sacrorum* in faccende attinenti ai pontefici — e perfino, se capisco bene, quando si trattava di inaugurare lo stesso *rex sacrorum* [12].

Se questa procedura di scelta, quale ci è documentata insufficientemente per gli ultimi secoli della repubblica, fosse un'attenuazione della *captio* che il pontefice massimo esercitava in altri casi (verso le vestali e i flamini) non sappiamo. Ci basti qui sottolineare che la scelta del *rex sacrorum* fu evidentemente sottratta dalle origini ai comizi e fu demandata ai pontefici — e cioè al pontefice massimo in quanto rappresentante dei pontefici.

Non è dunque dubbio che il controllo dei pontefici e in specie del pontefice massimo sul *rex sacrorum* sia immediato risultato della fondazione della repubblica. Si può perciò asserire contro K. Latte che se c'è stata rivoluzione pontificale, essa non va datata nel quarto secolo a. C.: essa coincide con la cacciata dei Tarquinii. La fondazione della repubblica porta con sé la subordinazione del *rex sacrorum* al pontefice massimo [13]. La necessità di controllare il *rex sacrorum* costrinse a dare nuova autorità ai pontefici. Si capisce che il *rex sacrorum* non potesse facilmente essere posposto in ordine di rango a quei flamini e pontefici che il *rex* originario aveva sempre preceduto. L'ordine di rango che conosciamo dalla tarda repubblica (Festus s. v. *ordo sacerdotum* p. 198 L.; Aul. Gell. 10, 15, 21; Serv. *Aen.* 2, 2), e in cui il pontefice massimo ha solo il quinto posto, deve riflettere una situazione conservataci attraverso tutta la repubblica dal periodo regale. Ma poi di fatto il pontefice massimo poté annettere il *rex sacrorum* e i flamini maggiori nel proprio collegio pontificale; ed entro il collegio pontificale valeva non più l'ordine

12. G. De Sanctis, *St. dei Romani* IV, 2, 1, 1953, 355 seguito da P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale* I, 1960, 366.

13. Contro K. Latte, 195 (che si ritiene preceduto, mi sembra a torto, da J. B. Carter, *Mem. Am. Acad. Rome* I, 1917, 9) già G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, 111-119; 550-566. Del medesimo Dumézil importante « Le rex et les flamines maiores », *Numen* Suppl. IV, 1959, 407-417. La riduzione dei tribuni celerum a funzionari *ad sacra* (G. Wissowa, *Rel. und Kultus der Römer*², 1912, 450) fu forse contemporanea alla creazione del *rex sacrorum*. Cf. inoltre J. Bleicken, *Hermes* 85, 1957, 361.

astratto dei sacerdozi, ma, a quanto pare, quello concreto della anzianità dei singoli sacerdoti (Cic. *de har. resp.* 6, 12; Macrob. 3, 13, 11)[14]. È chiaro che l'attività del *rex sacrorum* dovette tendere a diminuire, non ad accrescersi durante la repubblica. Il che spiega perché gran parte delle cerimonie religiose collegate con lui fosse incomprensibile già agli antichi eruditi. Si trattava di fossili. Così il *regifugium*, così la misteriosa comparsa del *rex sacrorum* il 24 marzo e il 24 maggio nei comizi (che solo incerta congettura del Mommsen ha posto in relazione con la *testamenti factio*)[15]. Così anche più conspicuamente la visita della Vestale Massima al re per domandare e ammonire: « vigilasne rex, vigila » (Serv. *Aen.* 10, 6; 228). E inoltre la cerimonia di febbraio in cui i pontefici chiedevano lana dal *rex sacrorum* e dal flamine diale (Ovid. *Fast.* 2, 21). La parte più comprensibile delle funzioni del re sacrificulo, che era di vegliare sul calendario e proclamare le festività del mese alle None, dovette perdere ogni importanza con la pubblicazione del calendario alla fine del IV sec. a. C.[16]. Ma è interessante che ancora al tempo di Pirro, cioè circa il 270 a. C., certe decisioni pontificali fossero datate con il nome del *rex sacrorum*. Plinio (*N.H.* 11, 186) ci dà qui una notizia importante da ogni punto di vista. Ci suggerisce che nel

14. Nella *Tabula Heracleensis* 62 (Riccobono, *Fontes*², I, 145) le Vestali hanno apparentemente precedenza sul *rex sacrorum*, che precede i flamini. Sul privilegio del carro menzionato dalla *Tabula* cf. Liv. I, 21, 4; Tac. *Ann.* 12, 42; Prud. *c. Symm.* 2, 1088. Cf. J. Stroux, *Philologus* 86, 1931, 483.

15. Per il significato del tutto incerto della formula vedi ad es. A. Rosenberg, *P.-W.* I A, 724; F. Altheim, *A History of Roman Religion*, 1938, 171; A. v. Blumenthal, *Rh. Mus.* 87, 1938, 271; J. Paoli, *Rev. Ét. Anc.* 56, 1954, 121; K. Latte, 117 n. 3. A parte la incertezza sul significato di « comitiavit », Varro, *L. L.* 6, 31 è corrotto. La congettura di Mommsen in *Staatsr.* II, 38, 2. Cf. J. Bleicken, *Hermes* 85, 1957, 356.

16. Varro, *L. L.* 6, 13; 6, 28. Cf. Macr. I, 15, 12. S. Mazzarino, *Dalla Monarchia allo Stato repubblicano*, 1945, 55-57. Per un'analoga formula pontificale a quella del « vigilas » delle Vestali G. Rohde, *Kultsatzungen der röm. Pontifices*, 1936, 114: cf. Serv. *Aen.* 2, 148. Sulle funzioni del re in rapporto al calendario cf. le importanti osservazioni di S. Weinstock, *P.-W.*, s. v. « *Nonalia sacra* ». Circa l'annosa questione se l'inaugurazione del *rex sacrorum* — evidentemente prefigurata in quella di Numa, Liv. 1, 18, 6-10 — sia di origine monarchica basti rimandare agli opposti giudizi di U. Coli, *Regnum*, 1951, 77 (estratto da *Studia et Documenta Historiae et Juris* 17, 1951) e K. Latte, 403. Altra letteratura presso E. Meyer, *Röm. Staat und Staatsgedanke*³, 1964, 470-472.

periodo monarchico a Roma si doveva usare una data per re (e presumibilmente anni di regno) — come del resto si è trovato ora nel testo fenicio della iscrizione di Pirgi. Ci conferma che almeno in certi casi la datazione monarchica continuò a essere usata per documenti sacerdotali fino al III sec. a. C., se non dopo. Ci lascia infine sospettare che la sua notizia, espressa con riferimento a Pirro e alle olimpiadi, provenga indirettamente da Timeo, altrove usato da Plinio come fonte per notizie antiquarie romane [17]. Sessant'anni or sono Gaetano De Sanctis asseriva: « V'ha invece un valido argomento per ritenere che l'autorità regia sia declinata lentamente presso i Romani; e sta nel fatto che i Re continuarono in Roma ad esistere fino ai tempi più tardi, sia pure con semplice autorità di sacerdoti . . . » (*St. dei Romani* I, 401). Non sorprenderà che oggi la mia conclusione sia esattamente l'opposta. Il *rex sacrorum* è evidentemente il prodotto di una decisione ben ponderata presa dalla classe dirigente romana all'indomani di una rivoluzione. Per questa decisione esistevano precedenti in tutto il mondo circostante, e forse già nello stato romano stesso. La decisione implicò un immediato accrescimento dell'autorità dei pontefici e ridusse tosto il *rex* a un fossile [18].

17. Cf. Momigliano, *Terzo Contributo*, 1966, 649. Per il difficile testo fenicio di Pirgi cf. ad esempio G. Garbini, *Oriens Antiquus* 4, 1965, 44; J. Teixidor, *Syria* 44, 1967, 175.

18. Cf. Mazzarino, *Dalla Monarchia*, 177. Se non discuto il *Lapis Niger* (recente bibl. in A. Degrassi, *Inscr. Lat. Liberae Rei Publ.* I², 1965, n. 3) è perché (oltre a non capirlo in generale) non so se si riferisca al *rex sacrificulus* e non ne so la data. Per la data del materiale archeologico circostante cf. le diverse opinioni di P. Romanelli, *Gnomon* 36, 1964, 821 (fine VI sec.) e E. Gjerstad, *Early Rome* IV, 1967, 494 n. 6 (dopo 450 a. C.). Sarà anche chiaro perché mi sembri senza base nelle fonti la teoria di P. De Francisci, da ultimo in *Primordia Civitatis*, 1959, 727, che nel periodo etrusco coesistettero *rex* e *rex sacrorum*. Cf. U. Coli, *Studi Senesi* 71, 1959, fasc. 3, 40. In generale si tenga presente F. Leifer, *Studien zum antiken Aemterwesen* I, 1931, 77; A. Bernardi, *Athenaeum* 31, 1953, 282; A. Magdelain, *Recherches sur l'imperium*, Paris 1968, 30-33 [H. Happ, *Glotta*, 46, 1968, 121-136].

VI

PRAETOR MAXIMUS E QUESTIONI AFFINI *

I

SINTESI DI UNA SERIE DI TEORIE

Un testo di Livio (VII, 3, 5-8) può essere messo al centro di una ricostruzione rivoluzionaria di Roma arcaica. È il testo in cui Livio parafrasa una legge vetusta, scritta in lettere e parole arcaiche, la quale si trovava in passato sul lato destro del tempio tripartito di Giove Capitolino sul Campidoglio, in quella parte che era specificamente dedicata a Minerva, legge ordinante che chi sia pretore massimo figga un chiodo ogni anno alle idi di settembre. Secondo Livio lo scopo di questa cerimonia era di segnare la successione degli anni. Egli dà un parallelo molto opportuno e importante per questa interpretazione della cerimonia di piantare un chiodo ogni anno sulla parete di un tempio: la stessa cosa avveniva nel tempio di Nortia, dea etrusca, in Volsini. Livio anzi precisa la sua fonte per questo parallelo: « *auctor Cincius* », quasi certamente (vedi oltre) non Cincio Alimento, ma un più tardo antiquario del I secolo a. C. Il resto del racconto liviano è assai più oscuro, e dovrebbe da noi essere discusso se ci interessassimo qui della interpretazione di questo atto rituale; e più precisamente del rapporto tra questa forma arcaica di indicare la successione degli anni piantando un chiodo sulla parete di un tempio (cfr. Fest., p. 49 L.) e la cerimonia di piantare un chiodo sulla parete di un tempio nel caso eccezionale di una epidemia o di altro segno di manifesta ira divina. Ma un'analisi del passo di Livio in rapporto alla questione dei due atti rituali — il chiodo cronologico e il chiodo catartico — fu già data da me circa 40 anni or sono nel *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale* 58, 1930, 36-42 [sopra, p. 272]; e non intendo qui ritornare sulla questione — anche se molto altro ci sarebbe da dire.

* [*Studi in onore di Giuseppe Grosso*, I, Torino 1968, pp. 161-175].

È press'a poco certo che alla legge sul chiodo annuale parafrasata da Livio implicitamente si riferisce un passo di Festo, *Maximum praetorem* (p. 152 L.), quando riporta contrastanti opinioni sul titolo *praetor maximus*: « *Maximum praetorem dici putant ali eum qui maximi imperi sit, ali qui aetatis maximae* ». Evidentemente mancava ormai ai dotti della fine della repubblica una chiara tradizione sulla natura del « *praetor maximus* », il cui nome era conservato nella *lex vetusta* citata da Livio.

I contemporanei di Livio non sapevano dunque molto più di quanto sappiamo noi sul « *praetor maximus* ». « *Praetor maximus* » è espressione superlativa. Se troviamo « *praetor maximus* », e non « *maior* », sembra naturale indurre (ed è stato indotto) che c'erano a Roma contemporaneamente almeno tre pretori di rango disuguale di cui uno era il « *praetor maximus* ». Si può conseguentemente addurre il passo di Livio come prova che Roma arcaica, dopo la caduta della monarchia, fu governata da più di due pretori, di cui uno era il pretore massimo, al quale spettava ogni anno di compiere la cerimonia di piantare un chiodo nel tempio di Giove Capitolino.

Fissato questo punto essenziale, possiamo andare avanti. Possiamo per esempio ricordarci di un altro particolare di questo passo liviano in discussione: « *Horatius consul ea lege templum Iovis optimi maximi dedicavit anno post reges exactos* ». Dunque, secondo Livio, il tempio stesso di Giove Ottimo Massimo fu dedicato, nel primo anno della repubblica, da un solo uomo: Orazio. È vero che Livio lo chiama console e implica che fosse uno dei due consoli. Ma non potrebbe essere stato Orazio il « *praetor maximus* » dell'anno I della repubblica ? Questo spiegherebbe assai bene perché egli fosse il solo a dedicare il tempio. Tanto più che Dionigi di Alicarnasso nel dare la stessa notizia sulla dedica del tempio di Giove da parte di Orazio è anche più preciso. Egli dice (o sembra dire: la distinzione avrà il suo significato in seguito) che il nome di Marco Orazio, e di Marco Orazio solo, era iscritto sul tempio: τὴν δ'ἀνιέρωσιν αὐτοῦ καὶ τὴν ἐπιγραφὴν ἔλαβε Μάρκος Ὁράτιος (5, 35, 3). È vero di nuovo che Dionigi aggiunge che Orazio era uno dei consoli e che si era affrettato a prevenire il collega; ma l'unica cosa che stava scritta sul tempio era *ex hypothesi* il nome di Orazio, e il resto può legittimamente essere considerato una congettura o di Dionigi o di una sua fonte.

Siamo dunque arrivati al punto di poter concludere che forse abbiamo il nome di un « *praetor maximus* » — o, perché no ?, addirittura del primo « *praetor maximus* » di Roma, dopo la monarchia, Marco Orazio.

A questo punto si aprono sempre più larghe prospettive. Anzitutto dobbiamo ricordarci che la tradizione storica menziona piuttosto confusamente una designazione alternativa a quella di dittatore: il dittatore si chiama anche *magister populi* (Cic., *De rep.* 1, 40, 63; Varro, *L. L.* 5, 82 *etc.*), un termine chiaramente contrapposto a quello di *magister equitum*, il comandante della cavalleria nominato direttamente dal dittatore in situazioni di pericolo. È vero che la tradizione sempre implica che il dittatore o « *magister populi* » fosse un magistrato o comandante straordinario creato con procedura speciale in momenti eccezionali e per un periodo di tempo limitato. Ma la tradizione può sbagliare per la età arcaica, di cui era certamente poco informata. L'idea di identificare il « *praetor maximus* » con il dittatore della età arcaica è attraente, e non si vede poi ragione perché non si debba accettare una idea attraente. Supponiamo che il « *praetor maximus* » sia il « *magister populi* ». Ne deduciamo che la dittatura, prima di diventare a Roma una magistratura straordinaria meno che annuale, era una magistratura ordinaria a cui erano subordinati altri comandanti. Di questi comandanti, o « *praetores* », possiamo indicare ora uno per nome: è il « *magister equitum* ». Certo bisogna trovare almeno un altro pretore, per avere un « *praetor maximus* ». Ma ci sono tante possibilità: per esempio che il pretore urbano fosse stato non creato ma solo richiamato in vita nel 366 a. C. in quanto era già esistito in età più antica; o che il « *tribunus* » o i « *tribuni celerum* » (il loro numero è notoriamente controverso) fosse considerato originariamente un pretore; o che pretori fossero considerati i sei tribuni delle legioni. Poiché « *praetor* » significa in sostanza comandante (« *prae-itor* »), non è poi impossibile che tutti questi comandanti fossero considerati pretori. Obiettare che un pretore è un pretore, e un tribuno è un tribuno, può essere segno di arretratezza metodologica.

L'idea che a Roma in età arcaica ci fosse un dittatore o pretore massimo annuale con dei pretori subordinati può essere in qualche modo rafforzata dal confronto con magistrature etrusche e osco-umbre. In Etruria l'esistenza di un collegio di pretori, di cui uno stava al di sopra degli altri, sembra ragionevolmente probabile: si è

paragonato più particolarmente il « *praetor maximus* » al *zilath purthne*, o *princeps civitatis*, di certe città etrusche [1]. In città osche o nella confederazione osca si è trovata una coppia di *meddices* di cui uno forse stava in qualche modo più in alto dell'altro [2]. Abbiamo dunque qualche possibilità di confermare la esistenza di una dittatura annuale a Roma con paralleli nel campo etrusco e osco-umbro, e possiamo postulare uno sviluppo costituzionale comune a molti gruppi etnici d'Italia per cui si sarebbe passato dalla monarchia alla dittatura annuale. Ci è lecito allora andare anche oltre e postulare una fase intermedia tra monarchia e dittatura annuale. Non sarebbe ragionevole ritenere che tra monarchia ereditaria e dittatura annuale ci fosse stato un periodo di dittatura a vita, o tirannia costituzionale o monarchia elettiva ? L'idea è bella. E questa volta siamo fortunati nell'avere l'appoggio, almeno fino a un certo punto, della tradizione. Poiché la tradizione romana tende a presentarci i re come eletti dai comizi curiati, che al re conferivano l'imperio con una legge speciale [3]. Non lasciamoci distrarre dalle complicate questioni sulla *lex curiata de imperio*, e in generale sulla tradizione dei re elettivi. Teniamo fermo al punto essenziale che a Roma la nozione di un re elettivo esiste. Per di più se prendiamo un Tarquinio Prisco o un Servio Tullio come tiranni o dittatori a vita, abbiamo un'altra prova di questa comunità costituzionale arcaica italica. La tirannide è un fenomeno non solo della Grecia asiatica e metropolitana, ma anche della Grecità italica. Non lontano da Roma stava Cuma, dove il tiranno Aristodemo è ben documentato proprio per il periodo intorno al 500 a. C. Altri tiranni, se non vitalizi, almeno a lunga sca-

1. Il rapporto tra *zilath* e *purth(ne)* e il significato della loro combinazione non è tuttavia fuori discussione allo stato attuale della nostra documentazione. Si cf. per es. S. P. Cortsen, *Die etruskischen Standes- und Beamtentitel*, 1925, 115; F. Leifer, *Studien zum antiken Aemterwesen*, I, 1931, 298-302; J. Heurgon, *Historia* 6, 1957, 79-86; R. Lambrechts, *Essai sur les magistratures des républiques étrusques*, 1959, 93; 114.

2. Anche per discussioni antecedenti F. Sartori, *Problemi di storia costituzionale italiota*, 1953, 17-27 e passim. Cf. E. Gabba, *Athenaeum* 32, 1954, 285. Ora E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites*, 1967, 85-91.

3. Cic., *De rep.* 2, 25; 31. Dion. Hal. 4, 12, 3. Che cosa si sapesse al tempo di Cicerone sui particolari della costituzione monarchica è naturalmente altra questione: donde il carattere speculativo delle ricerche moderne come P. De Francisci, *Primordia Civitatis*, 1959, 580; 648.

denza erano noti alla tradizione, come Mezio Fufezio, il dittatore albano, su cui le fonti discordano nei particolari. E ora abbiamo il misterioso Tiberio Veliana di Cere rivelatoci dalle iscrizioni in etrusco e in fenicio di Pirgi. Tiberio Veliana non ha titolo o carica nel testo etrusco, ma è chiamato *melek* nel testo fenicio, e sembra fosse nel terzo anno del suo regno: è parso giusto congetturare che egli non fosse re ereditario, ma tiranno [4].

Accettata l'idea di un dittatore a vita, accettata la ipotesi che Servio Tullio fosse un dittatore a vita, altre prospettive si aprono di fronte a noi. L'imperatore Claudio identificava Servio Tullio con l'avventuriero etrusco Mastarna. E una qualche avventura di Mastarna — in cui era coinvolto un Romano Tarquinio — ci è rappresentata dalle famose pitture vulcenti che si attribuiscono al IV o al III secolo a. C. Ora è stato proposto di vedere in Mastarna il nome di un magistrato piuttosto che un nome proprio — anzi la etruschizzazione del nome latino di *magister*. Dunque Servio Tullio sarebbe stato o un etrusco o un romano etruschizzato che per le sue funzioni di *magister* sarebbe stato chiamato Mastarna dagli Etruschi e immortalato come tale dalla loro tradizione pittorica. Il titolo Mastarna poi sarebbe stato preso come un nome proprio, precisamente come Brenno, Lucumone, Karanos o Koiranos ecc. passarono da appellativi di magistrati o comandanti a nomi propri di coloro che erano stati rispettivamente Brenno, Lucumone, Karanos: il passaggio poté essere dovuto a fraintendimento o più semplicemente a conversione di appellativo in cognome [5]. Se Servio Tullio fu « *magister* », fu « *mastarna* », abbiamo la conferma che il *magister populi* o *praetor maximus*, prima di essere magistrato annuale, fu magistrato o dittatore a vita.

Abbiamo dunque concluso la nostra rivoluzione. Invece della rappresentazione tradizionale che due consoli succedettero ai re, possiamo presentare uno sviluppo costituzionale assai più complesso, assai più collegato a istituzioni di altri popoli italici. Alla monarchia (presumibilmente) ereditaria successe la monarchia a vita; alla mo-

4. Bibl. su Pirgi in *Archeol. Class.* 18, 1966, 279-282. *Editio princeps*, *ib.*, 16, 1964, 49-117. Per gli aspetti politico-costituzionali J. Heurgon, *JRS* 56, 1966, 14-15.

5. Su ciò particolarmente S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, 1945, 187-9.

narchia a vita succedette la dittatura annuale del pretore massimo accompagnato dal « *magister equitum* ».

La rivoluzione porta con sé le sue conseguenze. Queste conseguenze sono state tratte. La tradizione insiste sul fatto che il tempio di Giove Capitolino fu dedicato al primo anno della repubblica e che il dedicante fu uno dei primi consoli. Ma noi abbiamo visto che il trapasso dalla monarchia alla repubblica fu molto più graduale: in verità siamo arrivati a mettere in dubbio che ci sia stato un momento di vero trapasso dalla monarchia alla repubblica. Non possiamo dunque essere sicuri che il tempio di Giove fosse fondato al primo anno della repubblica, perché, tra l'altro, « il primo anno della repubblica » è nozione molto incerta. Dobbiamo aprire la mente ad altre possibilità: per esempio che la consacrazione del tempio di Giove Capitolino fosse stata l'occasione per iniziare una nuova era, senza connessione con la fondazione della repubblica. In questo caso Marco Orazio dedicatario del tempio non sarebbe il primo « *praetor maximus* », ma solo il primo « *praetor maximus* » della nuova era caratterizzata dalla fondazione del tempio di Giove. Possiamo quindi ritenere compatibile l'esistenza di un « *praetor maximus* » con i re o dittatori a vita: non è detto che la nuova era di Giove Capitolino sia stata introdotta durante la repubblica. Che cosa avrebbe fatto il « *praetor maximus* » sotto i re è un'altra questione. Ma se immaginiamo che il « *praetor maximus* » fosse sotto i re un comandante militare, che venne a un certo punto elevato alla dignità di eponimo con la istituzione della nuova era di Giove Capitolino, non avremmo poi difficoltà a capire perché il « *praetor maximus* » diventò il supremo magistrato di Roma dopo la caduta dei re. Analogie almeno parziali si potrebbero cercare fra gli efori di Sparta e forse anche tra gli arconti di Atene. Gli efori di Sparta esistettero certo sotto i re; uno di loro fu eponimo sotto i re; e a poco a poco gli efori si appropriarono almeno in parte del potere dei re spartani.

In questa prospettiva la data del 509 a. C. cessa d'essere la data della cacciata dei re da Roma e viene riferita solo alla introduzione della nuova era di Giove Capitolino conseguente alla dedica del nuovo tempio e alla scelta dei nuovi eponimi. Per conseguenza i Fasti Capitolini vanno interpretati, almeno nella loro sezione più antica, in un modo radicalmente nuovo. Essi non sono più da considerare come la lista dei consoli dall'inizio della repubblica, ma come la lista dei magistrati eponimi della nuova era di Giove Capitolino.

Questi magistrati eponimi avrebbero dunque cambiato natura più di una volta.

Non sarebbe da escludere che i pretori originariamente fossero dei magistrati subordinati al dittatore a vita, al « *mastarna* ». Poi in una seconda fase sarebbero diventati i capi annuali dello Stato. Uno di essi, il più importante, il « *praetor maximus* », sarebbe già stato il magistrato eponimo sotto i re o dittatori a vita: lo sarebbe rimasto quando diventò il più autorevole dei magistrati repubblicani. Sotto di lui ci sarebbe stato il pretore più comunemente noto come « *magister equitum* ». Il « *praetor maximus* » sarebbe anche stato chiamato « *magister populi* » e forse già « *dictator* ». In una terza fase il « *praetor maximus* » e il « *magister equitum* » sarebbero stati trasformati in magistrati di pari grado, entrambi eponimi. I Fasti sarebbero naturalmente cambiati in corrispondenza della evoluzione del « *praetor maximus* ». Ma i cambiamenti dei Fasti pongono, in questa teoria, dei problemi di per sé. Se i Fasti (*ex hypothesi* del tempio di Giove Capitolino) avevano originariamente un eponimo per anno, come mai i Fasti a noi pervenuti hanno sempre (in quanto Fasti consolari, non in quanto Fasti dei tribuni con potestà consolare) due nomi? Qui tre ipotesi sono possibili: o che i Fasti più antichi contenessero anche i nomi del « *magister equitum* » di ogni anno, benché non fosse eponimo; o che i Fasti più antichi siano stati fraintesi per analogia dei Fasti più recenti, e gli eponimi di due anni successivi siano stati erroneamente presi come una coppia annuale (con ovvie conseguenze cronologiche); o che i Fasti più antichi siano stati interpolati in età più recente in modo da aggiungere un nome falso ogni anno al nome autentico. Tutte e tre le ipotesi sono difendibili. Nella prima e nella terza di queste ipotesi (ovviamente non nella seconda) una data intorno al 509 a. C. può salvarsi come data della dedica del tempio di Giove Capitolino; ma resta più che dubbio se essa possa valere anche come data della fondazione della repubblica.

II

I VANTAGGI DELLA TRADIZIONE

Chi conosce l'argomento o ha una qualche idea del metodo da me professato sa che io non ho presentato fin qui una prospettiva mia. Ho solo cercato di dare una rappresentazione sintetica e sem-

plificata (ma, spero, non travisata) di parecchie teorie affini che oggi dominano nel campo degli studi su Roma arcaica. Eminenti studiosi come lo svedese K. Hanell [6], il nostro S. Mazzarino [7], il tedesco R. Werner e l'ungherese A. Alföldi [8] si sono espressi in questo senso; sebbene nessuno di essi accetterebbe integralmente le proposizioni finora enunciate. Nè essi furono i primi a enunciare una a una le nozioni su citate. La teoria centrale della dittatura annuale del *praetor maximus* si trova già in W. Ihne e A. Schwegler [9] ed è poi stata ripresa in età più recente fra gli altri da E. Kornemann [10] e K. J. Beloch [11]. L'idea che il «*praetor maximus*» fosse originariamente il magistrato eponimo della era di Giove Capitolino, senza relazione alla fondazione della repubblica, deve aver avuto, per quanto so, la sua prima formulazione chiara in K. Hanell (1939), ma qualche antecedente è da riconoscersi perfino in G. De Sanctis (1907) [12].

6. K. Hanell, *Das altrömische eponyme Amt*, 1946, su cui Ernst Meyer, *Mus. Helvet.*, 9, 1952, 176. Gli elementi essenziali della teoria di Hanell già in *Dragma M. P. Nilsson*, 1939, 256-263.

7. Cf. da ultimo *Pensiero Storico Classico*, II, 1966, parte I, 76-85.

8. R. Werner, *Der Beginn der römischen Republik*, 1963; A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, 1965, 43-45.

9. *Forschungen auf dem Gebiete der römischen Verfassungsgeschichte*, 1847, 43-52; A. Schwegler, *Röm. Geschichte*, II, 1856, 86-114.

10. E. Kornemann, *Klio* 14, 1915, 205 e altrove.

11. *Röm. Geschichte*, 1926, 231; 263.

12. La storia della questione è fatta assai bene da G. Wesenberg, s. v. «praetor» in *P.-W.*, 1954, e da R. Werner, *Der Beginn der römischen Republik*, 1963, 240-263. Basterà qui indicare le differenze tra Mazzarino, Hanell e Werner. Per Mazzarino la tirannia (vitalizia ?) del Mastarna (= *magister*) Servio Tullio è connessa con la rivoluzione oplitica della seconda metà del VI sec. che mette fine al governo monarchico sorretto dalla cavalleria. Intorno al 520 a. C. un *magister populi* è già unico capo annuale, e intorno al 500 ci sono due consoli, mentre il *magister populi* (dittatore) viene riservato per situazioni di pericolo. La serrata del patriziato, che esclude i plebei dal consolato, è più tarda, circa 485 a. C. In questa ricostruzione il punto non chiaro è se Servio Tullio fosse *magister* a vita (ma cf. p. 194). Inoltre Mazzarino lascia abbastanza incerto (p. 200) se *praetor maximus* = *magister populi* o = *consul*. Mazzarino sostanzialmente non accetta interpolazioni ai Fasti.

Per Hanell il tempio di Giove Capitolino e un nuovo calendario furono introdotti circa il 509 a. C. ancora sotto governo monarchico. Il *praetor maximus* fu il nuovo magistrato eponimo connesso con il nuovo culto e il nuovo calendario. Roma continuò ad avere un solo magistrato eponimo annuale fino al 449 quando con la rivoluzione decemvirale furono introdotti i consoli tosto accresciuti a tre

La questione che noi dobbiamo porci è se questa linea interpretativa spieghi meglio i dati della tradizione che la linea interpretativa fornita (insieme con i dati) dalla tradizione romana stessa (Livio, Dionigi, ecc.).

Cominciamo a interpretare il passo liviano sul « *praetor maximus* ». E intanto domandiamoci se « *maximus* » necessariamente significhi più di due pretori. Senza dubbio, in latino classico, « *maximus* » normalmente significa più di due persone o cose. Ma sappiamo pure che la regola non vale per il latino arcaico [13]. In Terenzio, *Adelphoe* 881, uno dei due fratelli dichiara « *qui sum natu maxumus* ». « *Primus* » invece di « *prior* » è ben testimoniato. Ennio scrive

(*Ann.* 198, V.): *Summus ibi capitur meddix, occiditur alter.*

Egli parla evidentemente di due *meddices* oschi, contrapponendo « *alter* » a « *summus* ». Si può forse anche invocare la tradizione antiquaria romana che, come sappiamo da Aulo Gellio (13, 15), contrapponeva gli « *auspicia maxima* » dei consoli, pretori e censori agli « *auspicia minora* » degli altri. Ne consegue per intanto che noi non

e chiamati anche tribuni. I Fasti sono dunque stati interpolati con l'aggiunta di un nome ogni anno sino al decemvirato. Il dittatore già esisteva sotto i re (accanto al *praetor maximus* e agli altri pretori) come comandante in guerra nei casi in cui il re non poteva comandare. La monarchia sarebbe dunque finita nel 449 a. C. Il titolo greco στρατηγὸς ὕπατος sarebbe traduzione di *praetor maximus* fatta prima del 449. Hanell non spiega perché il dittatore aveva 24 fasci, mentre il re ne aveva 12. Cf. F. E. Adcock, *JRS* 38, 1948, 107.

Per Werner, che pone l'inizio della repubblica circa 475, il *praetor maximus* è istituzione del periodo regio. È un sostituto, prima eccezionale e poi normale, del re nel comando dell'esercito: non è un magistrato annuale (può durare più o meno d'un anno) e non è perciò eponimo. L'era di Giove Capitolino è numerata dai chiodi, non da eponimi. Il dittatore non è identificabile con il *praetor maximus*, perché è nominato dal console e quindi presuppone regolare consolato che fu introdotto circa 475. Werner non spiega perché un *praetor maximus*, non il re, avrebbe dedicato il tempio di Giove Capitolino. La sua asserzione, in cui ha predecessori, che *praetor* non può essere stato capo dell'esercito in periodo di armata oplitica, non può in ogni caso prendersi alla lettera, perché — a prescindere da altre considerazioni — il *prae-ire* del pretore può alludere al marciare verso il campo di battaglia piuttosto che all'attuale comando in battaglia.

Sulla possibilità, che non escludo, del *magister populi* come ausiliario del re in circostanze speciali cfr. A. Bernardi, *Athenaeum* 30, 1952, 25.

13. Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lateinische Grammatik*, 1965, II, 162.

siamo sicuri che un «*praetor maximus*» presupponga almeno tre pretori: può voler dire il maggiore di due pretori.

Ma deve poi necessariamente applicarsi il titolo «*praetor maximus*» a un solo pretore? Non potrebbe «*praetor maximus*» significare ciascuno dei due consoli? Questa possibilità è suggerita, tra l'altro, dalla traduzione greca del titolo di console: στρατηγὸς ὕπατος. La più antica documentazione di questa traduzione greca, per quanto so, risale solo al principio del II secolo a. C. Ma è quasi inevitabile postulare che già Timeo dovesse tradurre il titolo di console se narrava la guerra di Pirro. Né è inverosimile che cronache greche d'Italia o Sicilia già traducessero il titolo del supremo magistrato romano assai prima di Timeo. Non è dunque in sé irragionevole considerare στρατηγὸς ὕπατος come ricalcato su «*praetor maximus*». Come è noto, fu questa la opinione di Th. Mommsen [14]. Essa perdette favore dopo la critica serrata di M. Holleaux [15]. Ma se ben si guarda, ciò che dà afficacia alla critica di Holleaux è il tacito presupposto che nessun greco abbia potuto tradurre in greco il titolo di console durante il V o il IV secolo a. C. Oggi questo presupposto va dichiarato senz'altro arbitrario. Resta dunque il fatto che στρατηγὸς ὕπατος è una naturale versione di «*praetor maximus*». Se è così, va tenuta anche presente la conseguenza — e cioè che per il traduttore greco «*praetor maximus*» doveva rappresentare la designazione di ciascun console. Se a torto o a ragione, è altra questione.

Abbiamo dunque davanti due possibilità: o che «*praetor maximus*» rappresenti il «*praetor maior*» fra due pretori; o che «*praetor maximus*» sia la designazione di entrambi i pretori-consoli della età arcaica. Ma una terza possibilità non ci deve sfuggire — ed è che con «*praetor maximus*» si indicasse originariamente quello dei due consoli o pretori che in alternanza mensile o quotidiana aveva i fasci (*penes quem fasces sint*): si ricorderà che, secondo Festo (154 L. s.v. *maiorem consulem*) il console in questa posizione veniva da taluni antiquari chiamato «*maior consul*». In questa interpretazione si salverebbe la esistenza dei due pretori-consoli di pari grado, ma

14. *Ges. Schriften*, VIII, 259-264; *Staatsrecht*^{3}, II, 75; 193. Cf. K. Hanell, *Das altrömische eponyme Amt*, 1946, 160; G. Wesenberg, *ZSS* 65, 1947, 319-326.

15. M. Holleaux, Στρατηγὸς ὕπατος, 1918, 114-130.

si attribuirebbe al pretore con i fasci il titolo di « *praetor maximus* » o « *maior* ».

Una quarta possibilità fu già anch'essa presente al Mommsen, ed è che la legge del « *clavus annalis* » citata da Livio intendesse indicare con « *praetor maximus* » il supremo magistrato a Roma alle idi di settembre, fosse o console, o dittatore, o *interrex*. Mommsen muoveva da una pedestre, ma indiscutibile, osservazione. A Roma alle idi di settembre, ci poteva essere o un dittatore, o più di rado un *interrex*, invece di un console. Se la legge citata da Livio intendeva dire « alle idi di settembre pianterà il chiodo chi si trovi ad essere il capo dello Stato, sia egli console o dittatore o *interrex* », una formula molto semplice per indicare tutto questo era appunto: « *qui praetor maximus sit idibus Septembribus clavum pangat* ». Si è obiettato che il linguaggio arcaico non è capace di queste sottili formulazioni astratte: e può essere vero [16]. Ma noi sappiamo troppo poco del linguaggio arcaico di Roma per permetterci queste affermazioni.

Tre delle quattro possibilità che abbiamo prospettato (« *praetor maximus* » come il console con i fasci o come *uno* dei due consoli *sic et simpliciter* o come espressione generica del capo dello stato, sia esso pretore o dittatore o *interrex*) sono compatibili con la ordinaria tradizione che fa dei due consoli i successori immediati dei re.

Si tratta di vedere se gli altri argomenti da noi elencati sono tali da sovvertire la tradizione anche senza l'aiuto del passo liviano sul « *praetor maximus* » — ora che abbiamo concluso che il « *praetor maximus* » non è necessariamente un magistrato supremo *anteriore* al consolato, non è necessariamente un dittatore annuo.

La tradizione romana, come abbiamo già insistito, non conosce una monarchia legalmente ereditaria; conosce una monarchia elettiva. Manca dunque a Roma la possibilità di postulare una fase transizionale fra monarchia ereditaria e governo repubblicano.

16. Mommsen, *Röm. Chronologie*, 1858, 174 n. *Contra*, G. Wesenberg, *P.-W.*, s. v. « praetor », 1586. Per influenze greche sul linguaggio giuridico arcaico ad es. F. Wieacker, *RIDA* 3, 3, 1956, 488. È perciò da notare ὄρ μέγιστον τέλος ἔχοι καὶ τοὶ βασιλᾶες nella « retra » degli Elei (metà V sec. a. C. ?): E. Schwyzer, *Dial. Gr. Exempla epigr.*, 409; L. H. Jeffery, *Local Scripts of Archaic Greece*, 1961, 220 n. 15. Cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille en Grèce*, 1904, 248 n. 3; U. Kahrstedt, *Nachr. Göttingen*, 1927, 166 per le incertezze della interpretazione della formula nella « retra ».

D'altra parte non c'è alcuna ragione di ritenere che Mastarna sia il titolo portato da Servio Tullio come capo dello stato romano. Non c'è dubbio che un personaggio Mastarna è esistito e che la tradizione etrusca ne narrava gesta connesse con la storia di Roma: sembra anzi verosimile che egli sia stato a un certo punto della sua carriera re di Roma, perché altrimenti non sarebbe stato identificato con Servio Tullio per salvare i sette re tradizionali. Ma la identificazione di Servio Tullio e Mastarna è opera di eruditi romani: se non dell'imperatore Claudio, di un suo predecessore imbarazzato dal trovarsi di fronte a un re di Roma famoso nella tradizione etrusca, ma ignoto alla tradizione romana. Che poi Mastarna sia connesso con « *magister* » è possibile, ma tutt'altro che certo. Il nome Mastarna, come ha osservato A. Alföldi, si trova in età imperiale per un individuo di origine etrusca: può essere dunque un semplice nome proprio etrusco [17].

Né esiste seria ragione per distaccarsi dalla tradizione e postulare una fase di dittatura annuale a Roma. Non si capisce intanto come i Romani avrebbero potuto ignorare o dimenticare questo stadio del loro sviluppo costituzionale. La violenza che si deve fare ai Fasti è ovvia. D'altra parte le ragioni positive sono scarse e deboli. Il fatto che il tempio di Giove Capitolino fosse dedicato dal solo Marco Orazio è naturale: il dedicatore del tempio era un individuo solo. Dalla dedica non possiamo certo dedurre che Marco Orazio fosse « *praetor maximus* » unico al tempo della dedica. Tra parentesi, è perfino incerto che ci fosse sul tempio di Giove una iscrizione attestante la dedica da parte di Orazio. Si interpreta di solito la frase di Dion. Hal. 5, 35, 3 τὴν ἐπιγραφὴν ἔλαβε come attestante la dedica di Orazio. Ma fu fatto osservare da K. Hanell all'« Entretien » di Vandoeuvres 1966 che τὴν ἐπιγραφὴν ἔλαβε significa semplicemente « prese il credito » come si vede dalla espressione parallela di Polibio I, 31, 4 φθάσαντα τὴν ἐπιγραφὴν τῶν πραγμάτων λαβεῖν a proposito di rivalità tra due generali (Dionigi doveva aver presente proprio questo passo di Polibio). La questione della esistenza della iscrizione è tuttavia secondaria. Ciò che importa è che anche una epigrafe attestante la dedica di Orazio non aggiungerebbe nulla alla nota prassi di affidare a un solo magistrato la dedica del tempio.

17. *Early Rome and the Latins*, 213.

Nulla parimenti può dedursi dall'altro fatto che Spurio Cassio fosse il solo magistrato romano a stringere il «*foedus Cassianum*», il trattato tra Roma e i Latini di un anno incerto intorno al 500 a. C. (Liv. 2, 33, 9). Noi non sappiamo nulla né sulle modalità dei trattati intorno al 500 a. C. né sulla esatta posizione di Cassio quando concluse l'accordo (poteva essere dittatore o «*praetor maior*»).

Né credo si possa difendere seriamente la opinione che il tempio di Giove Capitolino fu dedicato intorno al 509 a. C. senza alcuna connessione con la fondazione della repubblica. Come risulta da Plinio, *N. H.* 33, 1, 19 l'edile Cn. Flavio intorno al 304 a. C. già datava la dedica del tempio di Giove all'incirca al 507 a. C. D'altra parte i Fasti consolari arrivavano all'incirca alla stessa data per l'inizio della repubblica. Ora i Fasti consolari furono editi per la prima volta appunto da Cn. Flavio (Liv., 9, 46, 5). Non sarebbe sfuggito all'osservazione degli antichi se Flavio, in contraddizione con la posteriore opinione vulgata, avesse posto l'inizio dei Fasti a una data radicalmente diversa da quella della dedica del tempio di Giove. Dobbiamo ritenere almeno probabile che già per Flavio le due date coincidessero. Come è poi noto, una data della fondazione della repubblica intorno al 500 a. C. era anche presupposta dalla tradizione cumana su Aristodemo conservata da Dionigi di Alicarnasso, libro VII [18].

La connessione tra la fine della monarchia e la dedica del tempio di Giove è solidamente stabilita dalla convergenza di questi indizi.

Siamo dunque costretti a ritornare nelle linee generali alla tradizione: fondazione della repubblica intorno al 510-500 a. C.; sostituzione di due consoli ai re.

Ma l'accettazione della tradizione nelle linee generali non significa poi che non ci siano problemi ben aperti. Problemi aperti sulla natura della *plebs* e dei *conscripti* sono da me discussi altrove. Qui vorrei ancora richiamare l'attenzione sul difficile passo di Festo, s. v. «*Praetor ad portam*» (p. 276 L.), che ha per fonte il medesimo Cincio a cui Livio aveva attinto le sue notizie sul «*praetor maximus*» e il chiodo annuale. Cincio nel suo libro *De consulum potestate* doveva aver sentito il bisogno di spiegare perché e come in tempo più an-

18. Cf. Momigliano, *Terzo Contributo*, 1966, 664 e bibl. citata; A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, 56.

tico i consoli si fossero chiamati pretori; e di lì procedeva a indicare i vari tipi di pretore. Un pretore romano di tipo speciale era quello che comandava la lega latina negli anni in cui toccava ai Romani di comandare l'esercito federale: « *quo anno Romanos imperatores ad exercitum mittere oporteret iussu nominis Latini* ». Qui si rivela un fatto ignoto alla tradizione annalistica. I Romani dovevano inviare loro generali a comandare la lega latina e lo facevano seguendo gli ordini dati loro dalla lega. La frase « *quo anno mittere oporteret* » implica evidentemente che non tutti gli anni i Romani dovevano inviare il loro pretore o i loro pretori. Ma la interruzione può interpretarsi in due modi: 1) come conseguenza della situazione di pace; 2) come conseguenza di un turno tra le città latine nell'inviare il pretore o i pretori. Nel primo caso i Romani sarebbero stati richiesti di mandare il pretore o i pretori ad ogni guerra federale; nel secondo caso avrebbero preso parte ad un turno. Anche se si preferisce la seconda interpretazione, resta tuttavia incerta la natura del turno. Si potrebbe giungere a maggiore chiarezza se si conoscesse a che periodo Cincio si riferiva e che cosa intendesse per « *imperatores* » (corretto arbitrariamente da taluni moderni in « *imperatorem* »). Se per esempio si fosse riferito al periodo posteriore al « *foedus Cassianum* », diventerebbe probabile una annuale alternanza tra Roma da una parte e le città della lega latina aderenti al « *foedus* » dall'altra.

Insomma, noi non sappiamo quanto spesso i Romani dovessero mandare uno o più pretori a comandare i Latini, e tanto meno sappiamo a che periodo Cincio voglia riferirsi. Ma non sappiamo nemmeno come questo pretore fosse eletto, se facesse parte dei « *praetores maiores* » o « *minores* » della classifica di Festo (p. 152 L.).

È meglio confessare la nostra ignoranza che usare questo passo per provare, come ha fatto recentemente A. Alföldi, che tutta la tradizione romana sui rapporti tra Latini e Romani è una grossolana falsificazione di Fabio Pittore. Per Alföldi il passo proverebbe che Roma ancora nel quinto secolo a. C. aveva una posizione modestissima nella lega latina e doveva, a turno con le (trenta ?) altre città latine, nominare un comandante federale [19].

19. A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, 119. Cf. P. Catalano, *Linee del Sistema Sovrannazionale Romano*, I, 1965, 163; 211 e soprattutto G. Radke, in F Altheim-R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*, IV, 1967, 521.

Con questa confessione di ignoranza possiamo concludere. Il pretore romano comandante i Latini del passo di Festo sta a indicare una fase mal nota (e non datata) dei rapporti tra Roma e il Lazio, che allo stato attuale è difficilmente interpretabile [20].

20. Nelle conclusioni di questa nota sono lieto di accordarmi con G. I. Luzzatto, *Studi De Francisci*, 1955, III, 407-456 e con la più recente opinione di P. De Francisci, *Primordia Civitatis*, 1959, 743-760. Presuppongo la bibliografia citata da entrambi. E quella data dal mio vecchio amico Grosso, in *Lezioni di Storia del Diritto Romano*, 5ª ed., Torino 1965, 64-69. [Si cfr. ora i saggi di J. Heurgon, K. Hanell e A. Alföldi in *Les origines de la République Romaine*, Genève 1967].

VII

OSSERVAZIONI SULLA DISTINZIONE FRA PATRIZI E PLEBEI *

I

Quando i Romani cominciarono a sistemare la loro tradizione storica verso la fine della seconda guerra punica, ciò che emergeva dai ricordi confusi del passato, in quanto storia interna di Roma, era una lunga contesa per la trasformazione di un ordine politico e sociale preesistente. Quale fosse stato questo ordine preesistente nessuno più sapeva precisamente. Si conservava certo un corpo di leggi risalenti al V secolo — le così dette XII Tavole — che se fosse stato analizzato nella sua integrità avrebbe potuto fornire molti elementi per la ricostruzione dell'ordine scomparso. Ma mancavano a Fabio Pittore, a Catone e ai loro contemporanei gli strumenti critici per compiere siffatta operazione ricostruttiva.

Il fatto fondamentale della storia di Roma repubblicana è che, per la logica stessa della politica di conquiste e di vassallaggi, gli antichi ordini si dissolsero con più rapidità che nelle regioni circostanti, e con essi sparirono anche o almeno fortemente si attenuarono le ideologie corrispondenti, che invece si ritrovano in altre parti d'Italia. Così in Etruria si conservò più a lungo (e la conservazione fu aiutata paradossalmente dalle legioni plebee di Roma) la dominazione di un patriziato ristretto. Dobbiamo a J. Heurgon una recente affascinante analisi di quanto ci è ancora noto di questo ordinamento sociale Etrusco. E così dobbiamo andare in Umbria a Gubbio per ritrovare nel II sec. a. C. in vecchie formole ormai fossilizzate una eco rituale dell'odio per i vicini nemici — la tribù Tadinate, il nome Etrusco, il nome Narcio, il nome Iapudico — che doveva essere componente normale del sentimento religioso-po-

* [*Les Origines de la République Romaine = Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Tome XIII, 1966, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1967, pp. 199-221. Non si ristampa la discussione seguita alle relazioni mia e di A. Alföldi].

litico di queste comunità italiche in età arcaica (cf. Fest., s. v. *exesto*, 72 L. = 82 M.).

Forse i sacrifici rituali di Galli e Greci in Roma durante la seconda guerra punica indicano il riemergere di queste ostilità elementari in un momento di pericolo entro una società che già le aveva dimenticate. Comunque sia di tutto ciò, resta il fatto che appunto perché la storia sociale di Roma nel V e IV sec. a. C. fu di dissoluzione di un ordine sociale e politico preesistente, il ricordo delle lotte per la dissoluzione rimase più vivo che non il ricordo dell'ordine preesistente. Così come la storia dei conflitti tra patrizi e plebei ci è presentata dalle nostre fonti — in specie Livio e Dionigi di Alicarnasso — è ovvia la continua reinterpretazione in termini di avvenimenti del II e I secolo a. C. dai Gracchi a Catilina. Al disotto di questa annalistica più recente è facile però ritrovare, con l'aiuto di Diodoro, almeno le linee essenziali di un racconto più antico. Esso si muoveva in tre direzioni: la lotta per l'ammissione regolare dei plebei alle magistrature e ai sacerdozi; la ridistribuzione dell'*ager publicus;* l'abolizione della servitù per debiti. Le tre direzioni di questo racconto annalistico hanno ciascuna un elemento di verità indubbia. Che i plebei abbiano lottato per essere ammessi alle magistrature con diritto ad almeno un console ogni anno è naturalmente la parte più sicura della tradizione — confermata (quali che siano i particolari) dall'emergere di una *nobilitas* patrizio-plebea dopo il 366 a. C. Che ci fosse anche una questione agraria è in ogni caso indicato da una delle rogazioni Licinio-Sestie. Formulazione ed interpretazione di queste rogazioni sono naturalmente aperte a dubbi, ma la esistenza stessa di una regolamentazione dell'*ager publicus* alla metà del IV sec. a. C. sembra accertata. Io inclinerei ad accettare con G. Tibiletti la ipotesi che la *Lex Licinia de modo agrorum* intendesse assicurare ai plebei l'assegnazione di parcelle dell'agro pubblico prima riservate (di fatto o di diritto) ai patrizi [1]. E infine, comunque si interpreti la cosidetta *Lex Poetelia de nexis*, è chiaro che essa rese impossibile o assai più difficile la servitù personale per debiti.

Se dunque le direzioni della evoluzione sociale di Roma nel V e IV sec. sono abbastanza bene accertate, l'oscurità è nel punto di partenza: che cosa fosse la società che si sgretolò nel processo di espansione territoriale, nell'apertura delle magistrature e dei sa-

1. *Athenaeum* 26, 1948, 216.

cerdozi ai plebei, nell'abolizione della schiavitù per debiti, nella regolamentazione dell'agro pubblico. Va da sé che la trasformazione dovette coinvolgere tanti elementi che non erano direttamente toccati dalle riforme. Per es. nell'ordine religioso perdono chiaramente importanza i Flamini e il *rex sacrificulus* a vantaggio dei pontefici; scendono nell'oblio, per essere richiamati a nuova vita in tempo augusteo, i *Sodales Titii* e forse anche i *Fratres Arvales*. Emergono nuovi culti, come quello greco di Apollo, e nuove pratiche come la consultazione degli oracoli Sibillini. Abbiamo noi qualche probabilità di ricostruire quella società arcaica romana, che evidentemente i Romani stessi avevano dimenticato, per eccellenti ragioni, ripeto, di dinamica sociale?

II

È bene in partenza essere del tutto pessimisti. Naturalmente è facile indicare taluni istituti che dovettero essere più importanti in Roma arcaica che più tardi: le clientele, la *patria potestas*, il *nexum*. Ma lo studio del diritto comparato ci ha fatti cauti nell'interpretare istituti isolati quando non si conosce il loro funzionamento in una precisa situazione storica. Uno dei grandi servizi resi da M. I. Finley allo studio della servitù è l'aver insistito che la stessa espressione di « servitù per debiti » è ambigua e cela differenti realtà: troppo spesso il debito non causa, ma definisce l'asservimento del debole e affamato che si fa debitore per ottenere la protezione del ricco [2]. La complessità dei rapporti sociali che sta dietro a una parola come cliente può bene essere illustrata da analisi di società contemporanee in cui la clientela e servitù coesistono e possono perciò essere esaminate in tutto il loro contesto. Sociologi dalla reputazione di S. Nadel e M. Herskovits hanno esaminato in opere ben note l'interrelazione di clientela e debiti in parecchie tribù africane. Io vorrei richiamare l'attenzione sui lavori più recenti e meno noti di una mia collega di University College London, Dr. Mary Douglas, su « Blood-debts and Clientship among the Lele » [3] e « Matriliny and Pawnship in Central Africa » [4]. Se si prende per esempio la descrizione della

2. *Rev. Hist. Droit Français Etr.*, 1965, 159.
3. *Journ. Roy. Anthr. Inst.* 90, 1960, 1-28.
4. *Africa* 34, 1964, 301-313.

clientela tra i Lele (del distretto Kasai del Congo Belga), si ha a tutta prima la impressione o illusione di leggere un ben noto capitolo di storia romana: « Lele rigorously distinguish client from slave. Slaves . . . were usually persons bought from afar, or captured in war . . . A slave was a man without a clan, and therefore without protection. No compensation could be claimed from the owner who killed his own slave. A client was a full member of his or her own clan, and doubly protected . . . For the death of a client, the lord claims compensation, and this is regarded as an added security. Someone threatened, or bullied, will cry out: « Wayibu. Ndi mot akana » (Take care. I am someone else's man). In short, the lord is expected to play a role, both protective and authoritarian, which is very like that of father or mother's brother ».

L'illusione può ben essere perfetta . . . Ma poi Dr. Douglas ci informa che questo tipo di clientela regola la distribuzione delle donne entro la tribù. In altre parole la clientela presso i Lele ha funzioni che sarebbe assurdo trasferire *a priori* alla clientela di Roma arcaica, entro un regime di *patria potestas* e dove clientela e potere politico sono correlativi. Ciò che i Lele ci hanno insegnato non è come interpretare la struttura della clientela in Roma, ma come sarebbe pericoloso interpretarla sulla base di analogie superficialmente attraenti.

III

Per il momento è dunque consigliabile evitare d'indulgere in confronti e concentrarsi sui pochi indizi che sembrano utilizzabili nella tradizione storica e giuridica di Roma per la ricostruzione della sua società arcaica. Secondo la tradizione stessa, la società romana aveva avuto *ab origine* per caratteristica fondamentale la distinzione fra patriziato e plebe, e solo a poco a poco l'importanza di questa distinzione si era venuta attenuando, senza mai essere cancellata. L'esistenza di questa distinzione è fuori dubbio. Ma poiché la tradizione non conservava certo ricordi degni di fede sul processo di formazione, tocca a noi porre la questione come sia nata la distinzione tra patrizi e plebei e se già fosse esistita durante il periodo monarchico (la cui fine io dato intorno al 500 a. C. in conformità della unanime tradizione antica) [5].

5. Cf. il mio *Terzo Contributo alla storia degli studi classici etc.*, 1966, 545-608.

Di per sé l'esistenza di una aristocrazia non costituisce un problema serio. Gruppi ereditari aristocratici esistono in molte società, forse nella maggioranza delle società a noi note. Postulare differenza di razza, di lingua o di religione, quando non ci siano chiari indizi in proposito, è naturalmente tempo perso. Ma non è tempo perso domandarsi se plebe e patriziato siano sempre stati termini correlativi: se cioè (come la tradizione implica) spiegare il termine *patres* equivalga a spiegare il termine *plebs*. La mia tesi sarà appunto che in origine patriziato e plebe non costituivano due termini correlativi. Da questa tesi discendono conseguenze sulle due basi della potenza dei patrizi — il Senato e l'esercito — e sul carattere del movimento plebeo.

Come tutti sappiamo, le *gentes* patrizie furono contraddistinte per tutto il periodo repubblicano da speciali funzioni e speciali diritti che i membri di queste *gentes* automaticamente acquistavano appena ammessi al Senato. Cicerone ed altre fonti ci dicono più precisamente che i senatori di queste *gentes* privilegiate, i quali sono chiamati *patres*, hanno l'esclusività dell'*auctoritas* e dell'*interregnum*. A sua volta questa posizione è sacralmente giustificata dalla nozione che i *patres* assicurano collettivamente la continuità degli *auspicia*. Quando non ci sono magistrati curuli, *auspicia ad patres redeunt*. Non è dunque caso che ci sia interdipendenza tra la denominazione di queste *gentes* privilegiate come *patriciae* (che *patres ciere possunt*) e la denominazione dei senatori appartenenti a queste *gentes* come *patres*. È bene peraltro subito ricordare, a scanso di interpretazioni mistiche, che non esistono tracce di guerra di religione tra *patres* e non-*patres*. La lotta in Roma fu, per quanto sappiamo, prevalentemente politica ed economica, e solo molto subordinatamente religiosa.

Possiamo ora dare un nome ai non-*patres* ?

IV

Com'è noto, esiste una formula per indicare tutti i senatori romani che è *patres conscripti*. Di questa formula si sono date nell'antichità e si sono ripetute dagli studiosi moderni due differenti interpretazioni. Una intende *patres conscripti* come *patres et conscripti*, cioè considera *conscripti* come designazione di quei senatori che non

erano *patres* e non avevano *auspicia*. L'altra intende *conscripti* come aggettivo qualificante *patres* e quindi indicante il fatto che c'erano dei *patres* arruolati o registrati come senatori, presumibilmente per differenziarli da altri *patres* che non erano membri del Senato.

Possiamo senz'altro aggiungere che la seconda interpretazione, sebbene sia tornata di recente in favore (per es. U. von Lübtow, R. M. Ogilvie), è meno autorevolmente sostenuta dalle fonti antiche ed è in sé improbabile. È molto dubbio, intanto, che Dionigi di Alicarnasso intendesse presentare la formula *patres conscripti* come formula unitaria — in contrapposto a *patres et conscripti*. Ciò che egli dice in II, 12, 3 è semplicemente: οἱ δὲ μετέχοντες τοῦ βουλευτηρίου πατέρες ἔγγραφοι προσηγορεύθησαν καὶ μέχρις ἐμοῦ ταύτης ἐτύγχανον τῆς προσηγορίας. Un altro passo II, 47, 1 è anche meno rilevante.

La interpretazione di *patres conscripti* come formula unitaria si trova esplicitamente solo, per quanto io so, in Isidoro (IX, 4, 11) in un contesto che tradisce erudizione antiquaria di carattere deteriore: *patres conscripti quia dum Romulus decem curias senatorum elegisset nomina eorum praesenti populo in tabulas aureas contulit atque inde patres conscripti vocati*. Poiché non credo che le *tabulae aureae* di Romolo siano state ispirate dalla conoscenza delle lamelle auree di Pirgi o di simili testi arcaici, il testo di Isidoro avrà il suo parallelo in piacevoli fantasie come Plutarco, *Quaest. conviv.* V, 2, 11: ὡς ἐν τῷ Σικυωνίῳ θησαυρῷ χρυσοῦν ἀνέκειτο βιβλίον Ἀριστομάχης, ἀνάθημα τῆς Ἐρυθραίας ποιητρίας Ἴσθμια νενικηκυίας.[6]. È vero che Cicerone usa una volta *pater conscriptus* al singolare come se fosse espressione unitaria, ma lo fa in un contesto ironico: *est etiam Asinius quidam senator voluntarius, lectus ipse a se. Apertam curiam vidit post Caesaris mortem: mutavit calceos; pater conscriptus repente factus est* (*Phil.* 13, 13, 28). Anche se Cicerone non è l'inventore dell'espressione scherzosa al singolare *pater conscriptus*, sembra certo che il singolare *pater conscriptus* non fu mai parte della lingua ufficiale. Nella lingua ufficiale si ha l'espressione *qui patres qui(que) conscripti* indipendentemente conservata da Livio II, 1, 11 e da Festo (p. 254 M. = 304 L.) che non lascia dubbi sulla separazione di *patres* e *conscripti*. Evidentemente l'interrogazione *qui patres qui conscripti* doveva essere di uso comune in Senato, quando per l'esercizio dell'*auctoritas* si dovevano separare i *patres* dagli altri. Una conferma, se ci fossa bisogno,

6. Cf. O. Crusius, *P.-W.*, II, 943 per il testo e l'ed. di C. Hubert, *ad loc.*

è nella *Lex Iulia Municipalis* e in altre leggi municipali (Malacitana, Salpensiana) dove si parla di *decuriones conscriptosve* (o simili), cioè si distingue tra *decuriones* e *conscripti* per mera analogia di quanto avveniva nel Senato romano [7].

Si può quindi ritenere certo che l'espressione *patres conscripti* esprime la dualità di *patres* e non-*patres*. L'obiezione che in tal caso si dovrebbe dire *adscripti* « begs the question ». Se il testo dice *conscripti*, non *adscripti*, si tratterà di *conscripti*, non di *adscripti*. La dualità di *patres* — *conscripti* sembra presupporre un gruppo di senatori che non hanno bisogno di essere registrati in una lista speciale per essere membri del Senato (*patres*), mentre gli altri senatori devono essere individualmente registrati, *conscripti*, o dal re o da magistrato. Naturalmente non viene con ciò chiarito come i *patres*, a differenza dai *conscripti*, fossero introdotti in Senato. Erano membri di diritto del Senato tutti i *patres familias* di certe genti ? Se non lo erano, come si sceglievano i *patres* tra le genti privilegiate ? C'era un elemento ereditario non solo tra le *gentes*, ma anche nell'interno delle *gentes* tra le famiglie ? Io non so dare alcuna soluzione a siffatte questioni e mi limiterò a concludere che abbiamo per lo meno trovato una contrapposizione ai *patres:* questi sono i *conscripti*.

Devo subito aggiungere che sarebbe pericoloso identificare questa distinzione fra *patres* e *conscripti* con la distinzione tra *maiores gentes* e *minores gentes*. La distinzione tra genti maggiori e minori è molto misteriosa, e io posso solo richiamare l'attenzione su un punto che non sembra di solito osservato. Secondo l'opinione seguita da Cicerone (*De Republ.* II, 20, 35) e Livio (I, 35, 6; cf. *De viris illustr.* 6, 6), le *minores gentes* erano i discendenti di *patres* aggiunti al Senato da Tarquinio Prisco. Secondo Tacito (*Ann.* XI, 25) le *minores gentes* erano i discendenti di *patres* aggiunti al Senato dal primo console Bruto. In entrambe le opinioni le *minores gentes* erano dunque patrizie, ma di un patriziato più recente e meno autorevole: Cicerone sembra implicare che i *patres maiorum gentium* erano rogati prima di quelli *minorum gentium*. Esiste tuttavia un'altra opinione o teoria nelle nostre fonti secondo cui le *minores gentes* non erano patrizie. Questa opinione si trova espressa nel famoso passo di Suetonio, *Aug.* 1, 2 sulla *gens Octavia*, e dal nostro punto di vista

7. Mommsen, *Ges. Schriften*, I, 305.

poco importa che esso sia una sfacciata falsificazione in onore di questa gente: la falsificazione corrisponde a una certa visione della situazione giuridica delle *minores gentes*. Dice dunque Suetonio: *ea gens a Tarquinio Prisco rege inter minores gentis adlecta in senatum, mox a Servio Tullio in patricias traducta, procedente tempore ad plebem se contulit*... Ora è interessante che questa opinione di Suetonio non sembra essere stata isolata. Come si ricorderà, Cicerone nella sua lettera a Papirius Paetus (*Fam.* IX, 21) sulla storia della *gens Papiria* rimprovera a Paetus: *Sed tamen mi Paete, qui tibi venit in mentem negare Papirium quemquam unquam nisi plebeium fuisse? fuerunt enim patricii minorum gentium.* Poiché noi non abbiamo la lettera di Paetus a Cicerone, non sappiamo che cosa egli dicesse. Ma o i Papiri avevano perduto il ricordo di aver appartenuto alle *minores gentes* o, pur ricordando di aver appartenuto alle *minores gentes*, non perciò ritenevano che ci fossero stati dei Papirii patrizi. Nel secondo caso l'opinione di Paetus sulla *gens Papiria* doveva coincidere con quella attestata da Suetonio sulla *gens Octavia*, che sarebbe passata per uno stadio di *minor gens* prima di arrivare al patriziato. Il mistero che circonda le *minores gentes* non è schiarito nemmeno dal passo di Suetonio *Iul.* 39, 2: *Troiam lusit turma duplex maiorum minorumque puerorum.* Se anche si prendono col Mommsen i *maiores minoresque pueri* come *pueri* di *maiores* e *minores gentes*, resta il fatto certo, risultante da Plutarco (*Cat. min.* 3), che al giuoco partecipavano ragazzi plebei: sotto Silla la guida di una delle due *turmae* fu contesa da Sex. Pompeius e Cato Uticensis, entrambi plebei. Ma naturalmente la espressione *maiores minoresque pueri* può non aver nulla a che fare con le *gentes* e riferirsi all'età dei *pueri* [8]. Nel complesso parrebbe che la tradizione includente le *minores gentes* nel patriziato sia più autorevole dell'altra che esclude le *minores gentes* dal patriziato. Sembra naturale pensare che le *minores gentes* siano *patres* più recenti da mettersi in relazione con il raddoppiamento dei *Titii*, *Ramnes* e *Luceres*, delle Vestali e in generale delle *classis* (che passò da 3000 a 6000 uomini).

Se ciò fosse vero, resterebbe escluso che i senatori delle *minores gentes* possano essere identificati con i *conscripti*. Ma se anche si preferisse tenere le *minores gentes* fuori dal patriziato, non si verrebbe a

8. Kübler, in *P.-W.*, s. v. «gens», 1194.

creare nessun indizio positivo per identificare le *minores gentes* con i *conscripti* [9].

V

Piacerebbe d'altra parte poter senz'altro procedere alla identificazione dei *conscripti* con i senatori plebei. Non c'è dubbio infatti che i *conscripti* negli ultimi secoli della Repubblica erano invariabilmente membri della plebe. Ma sarebbe prematuro concludere che *conscripti* fu sempre equivalente a plebei (anche a prescindere dalla improbabile, ma non impossibile, identificazione originaria di *conscripti* e *minores gentes*).

Intanto è chiaro che mentre si parla di *patres* anche fuori del Senato a indicare un ordine privilegiato (per es. nella legge delle XII Tavole: *ne conubium patribus cum plebe esset*), il termine *conscripti* non è usato fuori del Senato. Si trova un'altra coppia, contrapposizione di carattere sacrale, o almeno prevalentemente di carattere sacrale, *populus plebesque*, che dovremo ancora discutere. Per il momento basti notare che fuori del Senato *patres* non si contrappone a *conscripti* ma a *plebs*, e a sua volta *plebs* può contrapporsi a *populus*. Il giuoco delle coppie-contrapposizioni è evidentemente complesso.

L'*auctoritas patrum* e l'attribuzione dell'*interregnum* ai *patres* presuppongono naturalmente la esistenza dei *patres*, ma non necessariamente la esistenza dei *conscripti*. Ora l'*interregnum* deve essere stato riservato ai *patres* quando ancora esistevano i re. So bene che esiste una influente teoria che sostiene l'origine dell'*interregnum* durante la repubblica, ma non posso persuadermi che un istituto creato dopo la fine della monarchia si sarebbe potuto chiamare *interregnum*. Ritengo dunque che i *patres* esistessero già durante la monarchia, come del resto è ovvio: un re, in una società tribale, ha il suo consiglio di anziani. Ulteriore conferma potrebbe venire dall'ipotesi molto acuta, ma inevitabilmente incerta, di A. Magdelain che l'*interrex* era necessario ogni anno dopo il *regifugium* che doveva rappresentare una sospensione sacrale della monarchia [10].

9. È dubbio se alla fine della Repubblica si potessero indicare — salvo che per congettura — quali *gentes* erano *minores gentes*. Come abbiamo visto, è incerto se i Papirii sapessero per certa conoscenza di essere *minor gens*.

10. *Rev. Et. Lat.* 40, 1962, 220. Mi è grato testimoniare il mio debito a Mag-

Per la esistenza della distinzione tra *patres* e *conscripti* l'unico termine *ante quem* assolutamente certo è il plebiscito Ovinio, che si pone di solito — ma con argomenti non troppo stringenti — tra il 317 e il 312 a. C.: *ut censores ex omni ordine optimum quemque curiati ⟨m⟩ in senatum legerent* » (Festus, p. 290 L. = 246 M.). Quando i censori ricevettero questo ordine, la distinzione tra *patres* e *conscripti* doveva già essere secondaria: i membri delle *gentes* patrizie non potevano più invocare privilegi speciali p e r essere ammessi al Senato, ma continuavano ad avere privilegi q u a n d o fossero ammessi al Senato.

Varie considerazioni mi portano tuttavia a preferire il periodo monarchico come quello in cui si introdusse la distinzione tra *patres* e *conscripti*. Anzitutto noi sappiamo che il plebiscito Ovinio fu solo la conclusione di una serie di misure per restringere l'*auctoritas patrum*: il che presuppone che almeno nel V secolo a. C. il potere dei *patres* fosse già in declino.

In secondo luogo il tradizionale numero di 300 per il Senato ha tutta l'aria di appartenere al periodo regio come le 30 curie e i 300 *celeres*. D'altra parte la divisione tradizionale dei *patres* nell'*interregnum* è di 10 decurie, il che presuppone una cifra tonda di 100 *patres*. La soluzione più semplice è di ammettere che i *patres* fossero già in minoranza nel Senato di fronte ai *conscripti* in periodo regio.

Finalmente ha per me importanza la considerazione, a cui dovrò ancora tornare, che nella tradizione non c'è nessuna eco di lotte per la introduzione di nuovi elementi nel Senato durante la repubblica. Questa assenza di lotte mi pare favorisca l'origine della distinzione tra *patres* e *conscripti* in età regia.

Se immaginiamo che un certo numero di *gentes* (per ciò dette di *patres*, *patriciae*) si fosse assicurata una posizione ereditaria nel Senato dei re, non fa difficoltà ammettere che un qualche re (Tarquinio Prisco? Servio Tullio?) avesse allargato il Senato con elementi non ereditari e più ligi alla propria persona: i *conscripti*.

Nessuno dei miei argomenti è decisivo. Ma l'asserzione di taluna delle nostre fonti che i *conscripti* furono creati al principio della repubblica non sembra fondarsi su autentica tradizione e va incontro a difficoltà intrinseche. Io non riesco ad immaginarmi che pro-

delain per il suo penetrante ripensamento dei problemi sul patriziato. Cfr. *Hommages J. Bayet*, 1964, 427-473 [e *Recherches sur l'Imperium* 1968].

prio al momento in cui i *patres* si impadronivano dello stato al principio della repubblica, essi fossero pronti a introdurre *conscripti* in Senato: si capisce al contrario che essi, i *patres*, consolidassero allora la loro posizione in confronto ai *conscripti* (per es. escludendoli dall'*auctoritas*).

C'è però un elemento curioso in queste antiche congetture sui *conscripti* che va sottolineato. Festo scrive (p. 304 L. = 254 M.) — e la sua informazione si ritrova sostanzialmente in Plutarco, *Popl.*, 11 — *qui patres qui conscripti vocati sunt in curiam? quo tempore regibus urbe expulsis P. Valerius cos. propter inopiam patriciorum ex plebe adlegit in numerum senatorum C et LX et IIII, ut expleret numerum senatorum trecentorum et duo genera appellaret* [*esse*]. L'antiquario seguito da Verrio Flacco — forse Varrone, forse M. Valerius Messalla Rufus autore di *De familiis* (*romanis*) — evidentemente contò a 136 le *gentes* patrizie, presupponendo che ogni *pater* fosse il capo di una *gens* patrizia. Il dato è interessante solo in quanto ci indica ciò che un antiquario della tarda repubblica o del primo impero, dopo attenta ricerca, doveva considerare come il numero massimo delle genti patrizie alla fine della monarchia: si noterà tuttavia che il numero non è lontano da 100, schematico per il senato patrizio.

VI

Se si accetta che la distinzione tra *patres* e *conscripti* risale al periodo regio, non è ancora dunque provato che anche la distinzione tra patrizi e plebei sia di periodo regio. Si è provato solo che già esisteva una distinzione tra senatori (*patres*) e senatori (*conscripti*) che più tardi fa parte di una più generale distinzione fra patrizi e plebei. È ben noto del resto, sin dal classico studio di Chr. Hülsen, che quattro dei sette re e tre monti del *Septimontium* portano nomi che in periodo repubblicano furono considerati plebei, ma che in tempo più antico dovevano evidentemente essere rispettabili: segno che rigorosa antitesi di nomi plebei e patrizi non esisteva ancora in periodo regio.

Ora, come ho già avvertito, ci è tramandato in formule un nesso *populus plebesque*. Per es. Livio cita uno dei *carmina Marciana* in XXV, 12, 10: *iis ludis faciendis praesit praetor is qui ius populo plebeique dabit summum*. C'è poi appena bisogno di richiamare l'inizio

di Cicerone, *Pro Murena: Quae precatus a dis immortalibus sum iudices more institutoque maiorum illo die quo auspicato comitiis centuriatis L. Murenam consulem renuntiavi, ut ea res mihi fidei magistratuique meo populo plebique Romanae bene atque feliciter eveniret.* Per Mommsen [11] il nesso *populus plebesque* era semplicemente la controparte di *lex sive id plebi scitum est.* E ci può essere un fondamento di vero. Ma Mommsen non spiega per quali circostanze il *populus* dei comizi centuriati sia contrapposto alla plebe dei concilii plebei in siffatte formule sacrali. Vale la pena di esplorare la possibilità che la distinzione tra *populus* e *plebs* in queste formule risalga al tempo in cui gli *infra classem* erano ancora esclusi dalla *classis* dei comizi centuriati arcaici [12]. Io cercherò appunto di rendere verosimile che nella plebe della formula *populus plebesque* siano da riconoscere gli *infra classem.* Che *populus* equivalesse originariamente a *classis* ci è già noto dal *magister populi* e dal verbo *populor* che presuppone il significato di *populus* come esercito. Io vorrei ora considerare l'ipotesi che *plebs* (*plebes*) fosse originariamente un gruppo escluso dalla *classis* (*infra classem*) e quindi dal *populus.*

A questo punto la mia esplorazione, sempre esitante e ben conscia delle incertezze, si ricongiunge a un mio articolo dal titolo *Procum Patricium* apparso nel *Journal of Roman Studies* 1966. In questo articolo ho cercato di dimostrare che mancano convincenti argomenti per ritenere che il patriziato romano fosse originalmente una aristocrazia di cavalieri a cui si contrapponesse una fanteria di plebei. Per me è indicativo che il *magister populi*, un *pater* in origine, non poteva salire a cavallo se non per speciale permesso. In ogni caso è ben chiaro che il patriziato romano nei secoli della sua supremazia ci tenne in primo luogo a controllare la fanteria e che la cavalleria fu subordinata alla fanteria. Il *magister equitum* è nominato dal *magister populi.* Negli stessi anni in cui il patriziato monopolizzò la dittatura (= *magister populi*) non gli fece, a quanto pare, difficoltà di permettere a un non patrizio di essere *magister equitum.* Come ha osservato con il consueto acume A. Bernardi in un suo fondamen-

11. *Röm. Staatsrecht* III, 6; E. Herzog, *Röm. Staatsverfassung* I, 1055. I testi raccolti in A. Schwegler, *Röm. Gesch.* II, 104.

12. Per questa situazione cf. *Journ. Rom. St.* 53, 1963, 120 = *Terzo Contributo* cit., 596. Cf. Mommsen, *Röm. Forsch.* I, 169, n. 5 che differisce da *Staatsrecht.*

tale articolo [13], « il primo *magister equitum* è proprio un plebeo [io direi: non-*pater*], Sp. Cassio ». E aggiunge Bernardi « Sp. Cassio non è il solo esempio di plebei che abbiano rivestito quella carica: anche P. Manlio Capitolino nel 368 ebbe come *magister equitum* un plebeo C. Licinio ».

È altrettanto notevole che il regime repubblicano liquidò presto il potere militare dei *tribuni celerum* di età regia relegandoli *ad sacra*. Le più antiche sei centurie di cavalieri, i così detti *sex suffragia*, votavano dopo la prima classe in età storica, e non c'è ragione di ritenere che abbiano mai fatto altrimenti. Il rapporto tra prima classe (o dobbiamo dire *classis ?*) e *sex suffragia* è parallelo a quello tra *magister populi* e *magister equitum;* conferma la subordinazione della cavalleria alla fanteria. Né esiste (come ho cercato di far vedere nell'articolo su citato) alcuna seria ragione per seguire Mommsen nella identificazione, non accennata in nessuna fonte antica, dei *sex suffragia* con la misteriosa centuria (o centurie) *procum patricium* di cui parlano Cic., *Orat.* 46, 156 e Festus, p. 290 L. = 249 M. La cavalleria è a Roma fin dai tempi più remoti di cui abbiamo informazione una cavalleria pagata dallo Stato: il che non si adatta all'idea di una cavalleria di *hippobotai* alla greca, di grandi proprietari fondiari. Tutto fa ritenere che la tradizione, per quanto confusa e non unanime, della identità fra *equites* e *celeres* e a sua volta tra *celeres* e guardie del re sia corrispondente a verità. Sembra naturale pensare che i *celeres* erano pagati perché guardie del corpo del re. Ma allora la rivoluzione che eliminò il re si presenta non come una rivolta della cavalleria patrizia, ma come una rivolta della *classis*, cioè della fanteria, guidata dai *patres*.

Finché la storia degli ordinamenti militari di Roma arcaica rimane nel presente stato d'oscurità, ogni ricostruzione degli istituti politici correlativi deve rimanere necessariamente una semplice ipotesi di lavoro. Ma al momento attuale mi sembra impossibile negare che già intorno al 500 a. C. la fanteria prevalesse sulla cavalleria in Italia centrale, nella greca Cume, nelle più progredite città della Etruria meridionale e infine a Roma stessa (come indica la subordinazione del *magister equitum* al *magister populi*) [14]. Né vedo contraddizione tra il carattere dei *celeres* come guardie pagate dei re e la

13. *Rend. Istit. Lombardo* 79, 1945-6, 21. [Cfr. più sopra p. 377].
14. F. Altheim, *Röm. Religionsgeschichte*, I, 1951, 247.

loro appartenenza alle tre tribù gentilizie da cui prendevano il nome. D'altra parte non vedo come ci si potrebbe rappresentare quella trasformazione dei 300 (o 600 ?) imberbi *celeres* della monarchia in 300 gravi *patres* della repubblica, che la teoria della identità di patriziato e cavalleria è costretta a postulare. Se si ammette l'esistenza di una *classis* intorno al 500 a. C., il potere del patriziato deve essersi fondato su questa *classis*, non sugli *equites*, abilissimi nei loro volteggi, ma incapaci di tener testa ai fanti dieci volte almeno più numerosi. Qui sta il punto centrale della mia ricostruzione. Io non identifico i *patres* con la *classis*, così come non identifico i *patres* con il senato. Secondo me i *patres* controllarono nel V secolo il Senato, perché gli altri senatori, i *conscripti*, potevano essere scelti dopo la caduta della monarchia tra elementi docili ai *patres*. D'altra parte anche nella *classis* i *patres* dovettero essere in posizione di mantenere unità e disciplina per mezzo dei loro clienti. Che cosa potessero i *patres*, se accompagnati dai loro clienti, è ancora vagamente adombrato dalla avventura dei Fabii nelle loro lotte con gli Etruschi. La conferma della mia congettura mi sembra data dal fatto fondamentale che né il Senato né la *classis* furono al centro delle lotte fra patrizi e plebei. Così come la tradizione non sa di lotte in senato, non sa di vera guerra civile, di veri urti militari fra patrizi e plebei, come ci si dovrebbe aspettare se gli *equites* patrizi e i loro clienti fossero venuti a trovarsi di contro la *classis* plebea. La tradizione conosce *secessioni* di plebei (*sia pure armati*), non *battaglie* tra plebei e patrizi.

Che il movimento della plebe sia nato fuori del Senato (fuori dei *conscripti*) e fuori della classe (e quindi fra gli *infra classem*) mi sembra confermato dalla mancanza di ogni relazione strutturale fra la *classis* e le istituzioni plebee. I sei tribuni della legione (*classis*) hanno evidentemente rapporto con le tribù gentilizie e più precisamente con il raddoppiamento degli effettivi che già abbiamo visto rappresentato dai *sex suffragia*, dalle sei vestali ecc. Al contrario i tribuni della plebe (si ponga il loro numero originario a 2; 4; 5; oppure 10) non hanno rapporto con le tribù gentilizie [15]. Il loro nome o è una semplice imitazione del nome dei tribuni della legione o è connesso con le quattro tribù urbane (se si accetta il numero di quattro come quello più antico dei tribuni della plebe). Alla loro

15. Cf. su di ciò il mio articolo in *Bull. Comm. Arch. Com.* 59, 1931 [sopra p. 294].

volta i concili della plebe si fondarono sulle tribù locali almeno dal 472 a. C., mentre una connessione fra le tribù locali e la classe — o i comizi centuriati — non è testimoniata prima della riforma del III sec. a. C. Le fonti offrono vari appigli per discutere che cosa fossero i concilii della plebe prima del 472; e non sono mancate teorie moderne che vogliono far risalire alle origini dei comizi centuriati una loro connessione con le tribù locali. Ma l'impressione fondamentale che la tradizione lascia in noi è la differenza fra la struttura della classe — e conseguentemente dei comizi centuriati — e la struttura della organizzazione plebea con i suoi concili tributi, i dieci tribuni della plebe, i due edili. Chi identifica i patrizi con i *sex suffragia* e la plebe con la *classis* deve spiegare perché le istituzioni plebee non si basano sulla *classis*.

A mio vedere, il carattere della lotta politica tra patrizi e plebei era predeterminato dal carattere del Senato e della *classis*. Il primo, pur includendo non-*patres*, non poteva essere il centro di rivendicazioni contro i *patres*. La *classis* poi era controllata dai *patres* e da loro ricchi (o meno ricchi, ma privilegiati militarmente) clienti [16]. Essendo impossibili ribellioni in guerra o deliberazioni ostili ai *patres* sia in Senato sia nei comizi centuriati della *classis*, i plebei ricorsero alla creazione dei tribuni e di una loro assemblea, si valsero di secessioni e contrapposero all'*auctoritas patrum* la *intercessio* dei tribuni della plebe, alla giustizia degli ordinamenti patrizi la consacrazione agli dei. Organizzarono il loro centro religioso nel tempio di Cerere, costituirono il loro archivio, il loro controllo di strade e mercati con gli edili, stabilirono relazioni con la Magna Grecia e la Sicilia — donde chiamarono artisti, derivarono idee religiose e forse anche ispirazione politica. L'orientamento greco della plebe in contrasto a quello etrusco dei patrizi è indubbio, ma i particolari (salvo quelli concernenti il tempio di Cerere) ci sfuggono; tra l'altro perché noi sappiamo così poco della Magna Grecia nella prima metà del V secolo a. C. L'idea di una costituzione scritta, quale fu tradotta in atto nelle XII Tavole, dovette essere di origine greca, e forse anche gli edili e i tribuni della plebe furono ispirati da precedenti greci.

I plebei si dimostrarono nel complesso estremamente efficienti

16. Non posso qui riesaminare il problema della clientela, ciò che spero di fare altrove. Mi basti qui accennare che la tradizione fondamentalmente distingue per il quinto secolo a. C. tra clienti e plebei e che le obbligazioni tradizionali dei clienti presuppongono una considerevole capacità finanziaria da parte loro.

e originali. Ciò dovette attrarre genti non patrizie, ma nemmeno *infra classem*, a cui i plebei offrivano possibilità nuove di comando, di emozioni religiose, di cultura: la efficienza è stata apprezzata in ogni tempo. Io vorrei suggerire che allora la nozione di plebei si allargò e che allora i *conscripti* si riconobbero plebei e aiutarono gli *infra classem* a migliorare la loro situazione, soprattutto rispetto ai debiti e al possesso dell'agro pubblico. Vorrei suggerire più particolarmente che la grande personalità di un *conscriptus*, Sp. Cassio, aperto a idee greche, ebbe parte decisiva nell'incoraggiare la fusione di *conscripti* e plebei. Alla loro volta gli *infra classem* sostennero i *conscripti* a ottenere regolare accesso alle magistrature curuli e ai sacerdozi e a diminuire l'influenza, generalmente parlando, delle clientele patrizie. Forse « essere plebeo » diventò di moda, quando essere plebeo voleva dire avere la possibilità di diventare sacrosanto tribuno della plebe, convocare i potenti concilii della plebe, rendersi utile e popolare come edile, andare in Magna Grecia e in Sicilia in cerca di grano e di idee [17].

Se si vuole una espressione paradossale della mia tesi a scopo di discussione sono pronto a dire che i *patres* esistettero durante la monarchia, ma non i plebei. Meglio mi sembra precisare che la plebe durante la monarchia e i primi decenni della repubblica esisteva come contrapposizione a *populus* e solo verso il tempo delle XII Tavole acquistò il valore di contrapposto a *patres*. Per me la formazione della plebe, come unico contrapposto ai *patres*, è il risultato (già riconosciuto dalle XII Tavole ?) di un movimento rivoluzionario della prima metà del V sec. a. C. che polarizzò le varie forze, i vari elementi sociali di Roma, in un contrasto semplificato patrizi-plebei. Il movimento plebeo degli *infra classem* crea la plebe: non viceversa. Ne risulta anche trasformata, a mio parere, la questione dei nomi plebei nei *Fasti* fra il 509 e il 445 a. C., con particolare frequenza fra il 509 e il 486. Ho io stesso parlato un momento fa di Sp. Cassio come *conscriptus*. A essere più esatto avrei dovuto dire: non uno dei *patres*. Ma se esistevano *conscripti* nel Senato già all'inizio della repubblica e se questi *conscripti* erano nel complesso ligi ai *patres*, non si capisce perché non dovessero essere ammessi al consolato. Si capisce pure come un membro della gente

17. Cf. su tutto ciò il mio saggio in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 2, 1936, 373 e H. Le Bonniec. *Le culte de Cérès à Rome*, 1958, 342-356. [Sopra p. 331].

non patrizia dei Marcii, Coriolano, fosse un campione dei privilegi dei *patres* e passasse alla storia come un nemico della plebe: i più fanatici aristocratici non sono sempre i più aristocratici. In altre parole io considero i nomi non patrizi dei *Fasti* sino al 445 non già come nomi plebei, ma come nomi di *conscripti* più tardi assimilati alla plebe. Solo dopo il Decemvirato, consolidatosi il gruppo dei *patres* in ordine chiuso di fronte alla plebe minacciante, si hanno 80 anni dal 445 al 366 in cui i *patres* tengono per sé il consolato. La situazione non era tuttavia semplice anche allora, se nomi plebei penetrano nelle liste dei misteriosi tribuni con potestà consolare, di cui nessuna spiegazione interamente soddisfacente è stata ancora scoperta.

Da quanto precede risulta che, sempre a mio vedere, sarebbe erroneo confondere gli *infra classem*, cioè i plebei, con i *proletarii*, che ne erano solo la parte più infima. *Proletarii* ha nelle XII Tavole il suo opposto in *adsidui;* e non ci può essere dubbio che la parte più vitale e attiva dei plebei doveva essere di *adsidui* non ammessi alla *classis.* Quale fosse originariamente il censo di ammissione alla *classis* (che io attribuisco a Servio Tullio), come questo criterio fosse applicato dai potenti patrizi interessati a introdurvi i loro clienti, noi non sappiamo. Servio Tullio può ben aver concepito il suo ordinamento timocratico come un ordinamento che doveva impedire l'approfondimento della divisione tra *patres* e non-*patres.* Se tale fu la sua intenzione, il successo non fu completo: egli evitò il dualismo *patres-conscripti;* generò il dualismo *classis-infra classem.* Possiamo poi vagamente intuire che il consolidarsi della plebe dovette corrispondere a quella progressiva evoluzione della *classis* in cinque classi che assorbì gli *infra classem* e che non ha lasciato tracce chiare nella nostra tradizione. Con il dissolversi della contrapposizione *populus-plebs,* la contrapposizione *classis-infra classem* si trasformò in gradazione di cinque classi di *adsidui,* oltre ai *proletarii.* Vorrei pensare che in qualche modo la dissoluzione della *classis* unica vada messa in rapporto con la fase dei tribuni con potestà consolare, sebbene mi sia impossibile precisare questo suggerimento.

VII

Riassumendo, io ho cercato di suggerire le seguenti prospettive come ipotesi di lavoro:

1) La contrapposizione *patres-conscripti* risale all'età regia ma

di per sé non presuppone che i *conscripti* fossero ciò che noi chiamiamo plebei. Ciò che è presupposto è l'esistenza di un gruppo aristocratico di *gentes* per cui l'entrata al senato è ormai automatica, quali che siano le modalità della nomina a senatore. I *patres* si sono anche assicurati la esclusività dei più importanti sacerdozi, hanno vaste clientele e controllano la *classis*. Non c'è prova che, in origine, i *patres* fossero *equites*. Gli *equites* o *celeres* sembrano in periodo monarchico essere stati alle dirette dipendenze dei re; e i *tribuni celerum* perdono potere con la repubblica. Il controllo della *classis* dà modo ai patrizi di rovesciare i re e dominare lo stato romano durante il quinto secolo e la prima parte del quarto.

2) In origine la *plebes* sembra essere stata contrapposta al *populus*, cioè rappresentare gli *infra classem*, che devono essere immaginati fuori delle clientele patrizie almeno in considerevole parte. Certo le istituzioni plebee non sono fondate sul modello della *classis*. I così detti nomi plebei dei Fasti prima del 444 a. C. sono estranei alle genti patrizie, ma non perciò devono essere senz'altro considerati plebei. Io stento a credere che fin dall'inizio della repubblica tutti i non patrizi fossero automaticamente considerati plebei.

3) Nella prima parte del V sec. a. C. avviene una rapida trasformazione sociale (parallela e connessa con la grave situazione militare dello Stato Romano). Questa trasformazione è caratterizzata dall'energia intellettuale e morale dei plebei che si organizzano con rara efficienza, agilità spirituale, ampiezza di relazioni religiose e culturali. Mentre i patrizi guardano ancora all'Etruria, i plebei guardano alla Grecia — o alla Magna Grecia. In conseguenza di questa loro attività — io vorrei suggerire — i plebei assorbono altri gruppi sociali, tra cui eminentemente i *conscripti*, e diventano l'antitesi per eccellenza ai *patres*. Essi certo fanno accettare a poco a poco le proprie istituzioni come istituzioni della repubblica romana. Ma per converso con i loro successi si attenua il loro impeto rivoluzionario. Si arresta il loro interesse per le idee greche; la conquista di Veii risolve virtualmente i più gravi problemi agrarii.

Il punto più sorprendente della storia interna di Roma nel V sec. a. C. resta la creatività politica e culturale della plebe che distacca Roma dal mondo etrusco e la orienta verso il mondo greco. Il momento più riconoscibile di tale trasformazione è la codificazione delle XII Tavole. Ci si domanda se i decemviri non fossero una imitazione significativa dei dieci tribuni della plebe.

VIII

L'ASCESA DELLA PLEBE NELLA STORIA ARCAICA DI ROMA *

I

La tradizione storica romana ci parla di una rivoluzione in Roma intorno al 500 a. C. È la rivoluzione che provocata dall'offesa a Lucrezia porta alla cacciata dei re di origine etrusca e alla loro sostituzione con due consoli annuali. Sempre secondo la tradizione, i consoli vengono eletti dal popolo ordinato nei comizi centuriati. Ma eleggibili al consolato sono soltanto i membri di certe *gentes* privilegiate, i cosiddetti patrizi, che monopolizzano anche le cariche sacerdotali e hanno poteri speciali nel Senato in confronto agli altri senatori appartenenti a genti non patrizie.

La tradizione così come ci è pervenuta appartiene alla seconda metà del primo secolo a. C. — l'età in cui scrissero Diodoro, Dionigi di Alicarnasso, Livio, le nostre fonti dirette. Ma non c'è dubbio che le linee generali della tradizione erano già presenti a Fabio Pittore e agli altri storici che in Roma, verso la fine del III secolo a. C., diedero un racconto continuato delle vicende di Roma. Questi storici, che scrivevano in greco, erano alla loro volta stati preceduti da storici greci d'Italia come Timeo, che si erano interessati al rapido sviluppo del potere di Roma nella prima metà del III sec. a. C. Più in alto del III sec. a. C. le tracce della tradizione si fanno vaghe; per parlare chiaro, si perde il sentiero.

È perfettamente possibile che qualche autentica notizia sul trapasso dalla monarchia alla repubblica fosse conservata nella cronaca dei pontefici romani, che indubbiamente già esisteva prima del 400 a. C. È anche verosimile che nel V sec. degli storici greci d'Italia narrassero degli episodi di storia romana e tra questi la caduta della monarchia. Ci sono buone ragioni per sospettare che i cronachisti di Cuma — la colonia greca d'Italia più vicina a Roma — narras-

* [*Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, pp. 297-312].

sero le vicende del Lazio intorno al 500 a. C. perché un tiranno locale, Aristodemo, vi aveva avuto parte. E sappiamo che di Roma si interessò anche il maggiore storico di Siracusa del V sec., Antioco. Ma se già nel caso di Timeo la nostra informazione è vaga, nel caso di queste più antiche fonti romane e non romane l'unica cosa che sappiamo è che sono esistite: non abbiamo idea del loro contenuto per quanto riguarda Roma arcaica.

Ora appunto questo spazio vuoto di più di due secoli, tra la rivoluzione di Bruto contro Tarquinio il Superbo e i più antichi storici di Roma, costituisce una difficoltà di primo ordine per chi voglia ricostruire criticamente le vicende di Roma primitiva.

Nel quarto e terzo secolo a. C. Roma si trasformò dall'egemone del Lazio nella padrona dell'Italia centrale e meridionale, della Sardegna e della Sicilia, nella potenza militare più importante del Mediterraneo, nella vincitrice di Pirro e di Cartagine: essa cominciò ad estendere la propria influenza in Spagna e in Grecia e apparve la naturale rivale delle grandi monarchie di Macedonia, di Egitto e di Siria. Lo sviluppo della potenza militare e politica ebbe naturalmente la sua controparte nel rapido cambiamento degli istituti giuridici e costituzionali nonché nelle forme della vita sociale. Di questi cambiamenti la tradizione ricordò qualche fatto fondamentale: per es. l'ammissione dei plebei al consolato nel 366 a. C. e l'abolizione della schiavitù per debiti — o almeno di quella forma di schiavitù per debiti che si chiamava *nexum* — nel 326 a. C. Ma è evidente che nel III sec. a. C. non si aveva più nessuna chiara idea di quel che fosse stata la società romana della prima metà del V sec. a. C. Non che fossero spariti tutti i documenti di questa società. Esistevano ancora e si conservarono fino almeno all'età di Cesare alcuni documenti fondamentali, come la legge di Servio Tullio che regolava il culto federale latino di Diana sull'Aventino, come il trattato del 493 circa tra Romani e Latini (il cosiddetto *foedus Cassianum*), come il plebiscito del 456 a. C., la cosiddetta *lex Icilia de Aventino*, che regolava l'occupazione plebea dell'Aventino. Si conservava soprattutto il testo integro del documento legale più importante dell'età arcaica di Roma, la compilazione cosiddetta delle Dodici Tavole, avvenuta nel bel mezzo del V sec. a. C. Ma mancava agli storici romani l'abito critico per ricostruire di sopra a documenti d'archivio le condizioni di una società così differente dalla propria. Più facile era immaginare la plebe e il patriziato del 500

a. C. come qualcosa di non dissimile dalla plebe e dal patriziato del 200 a. C.; più facile interpretare i rapporti tra Roma e le altre città latine alla luce degli ulteriori svolgimenti che avevano portato alla totale subordinazione del Lazio a Roma. Né dobbiamo dimenticare che noi per la maggior parte della nostra informazione su Roma arcaica abbiamo non Fabio Pittore o Cincio Alimento o Catone il Censore — gli storici più antichi — ma Diodoro, Dionigi, Livio, storici ancora più distanti da quelle vicende arcaiche, dipendenti per lo più da annalisti dell'età dei Gracchi e delle guerre civili. Per costoro le lotte tra patriziato e plebe del V sec. erano naturalmente simili alle lotte dei tempi di Gaio Gracco e Silla; le loro simpatie andavano rispettivamente o ai plebei o ai patrizi del V sec. se avevano simpatia per Gaio Gracco o per i suoi avversari, per i popolari o per gli ottimati del I sec. a. C.

Qualche correzione a tali semplificazioni fu apportata dagli antiquari che nel II e I sec. a. C. studiarono con diligenza di filologi e interesse di giuristi gli antichi documenti — in specie le XII Tavole — e si resero conto di quanto fosse cambiato negli ordinamenti politici e giuridici di Roma. Ma è un punto fondamentale, se pure elementare, di storia della cultura classica che gli antiquari di rado furono studiati dagli storici o studiarono gli storici, se non per particolari. Le scoperte degli antiquari lasciarono di solito indifferenti gli storici; né mai gli antiquari, come Varrone, riconobbero loro compito di far saltare in aria i racconti degli storici come avrebbero potuto.

È dunque nostro compito, di storici moderni, di cercare di andare al di là di quella ricostruzione convenzionale di Roma arcaica che gli storici romani ci hanno lasciato. Noi oggi sappiamo che se anche a Roma intorno al 500 a. C. esistevano consoli, senatori, patrizi, plebei, comizi, pretori, clienti, come nel III e II secolo a. C., le realtà istituzionali, politiche e sociali rappresentate da queste parole nel V sec. a. C. *debbono* essere state differenti da quelle di due o tre secoli più tardi.

Il problema naturalmente non è nuovo. È il problema che dal Niebuhr in poi affatica gli storici di Roma; è il problema che giuristi e storici insigni di questa nostra Università di Torino hanno affrontato, e basti ricordare il nome di Gaetano De Sanctis e di Giovanni Pacchioni. Ma negli ultimi trenta o quarant'anni tre fattori hanno contribuito assai più decisamente di prima alla problematica di Roma arcaica. Uno è il progresso enorme delle nostre cono-

scenze delle altre civiltà italiche contemporanee a Roma arcaica: Etruschi, Osco-Umbri, Celti, Greci d'Italia meridionale e Sicilia sono oggi incomparabilmente meglio noti di quanto lo fossero quando in questa Università professava Gaetano De Sanctis. Non si tratta solo di scoperte archeologiche. Anzi il maggior progresso si è fatto forse nella più rigorosa interpretazione di testi epigrafici etruschi e osco-umbri e nell'analisi di testi letterari che riguardano le varie popolazioni italiche. Il secondo fattore è invece rigorosamente archeologico: è la ripresa degli scavi a Roma e dintorni per riesaminare la storia arcaica. E con la ripresa degli scavi si è avuta pure, per merito dell'archeologo svedese E. Gjerstad, la pubblicazione sistematica di tutto quel materiale di scavo che si era venuto accumulando dai tempi di Giacomo Boni e anche prima nei vari musei e antiquari di Roma e non si era trovato mai il tempo o la energia di pubblicare. Infine, terzo fattore, l'allargarsi dell'orizzonte comparatistico. Anche qui nulla di assolutamente nuovo. Noi ben sappiamo quale attenzione Pietro Bonfante avesse dedicato allo studio comparativo di istituti giuridici. Ma la migliore conoscenza dell'Oriente antico, il deciframento dell'ittito e del miceneo, la più ricca e articolata analisi del materiale delle società primitive in Africa, America e Oceania e soprattutto l'elaborazione di tecniche più raffinate di confronto hanno creato una situazione nuova, di cui ci si viene solo ora rendendo conto a pieno.

Naturale è dunque oggi riconsiderare la civiltà arcaica di Roma con occhi nuovi. E chi potrebbe del resto sottrarsi alla sollecitazione che viene dalle continue scoperte in Roma o vicino a Roma? Nel 1957 F. Castagnoli scopriva il santuario federale latino di Lavinio; nel 1964 la scoperta clamorosa di un santuario nell'etrusca Pirgi con due dediche in etrusco e una in fenicio alla divinità cartaginese Astarte rendeva evidente quanto fosse stata stretta la collaborazione tra Etruschi e Cartaginesi attestata dalle fonti letterarie. A Veii durante la seconda guerra mondiale si scoprivano statuette di Enea portante Anchise, chiare tracce di un culto di Enea nel V sec. a. C.; e questo culto di Enea in territorio circostante a Roma veniva confermato nel 1956, quando Margherita Guarducci pubblicava una dedica arcaica al Lare Enea. Se già conoscevamo dalla tradizione letteraria la penetrazione del culto greco di Castore e Polluce — protettori della cavalleria aristocratica — in Roma intorno al 500 a. C., ecco che a Lavinio si scopriva una strana dedica, di linguaggio misto

greco-latino, a Castore e a Polluce, che risale al V sec. a. C. Negli anni scorsi a Roma gli scavi americani della Regia condotti da Frank Brown hanno dimostrato che essa fu costruita a nuovo intorno al 500 a. C. per ospitare il *rex sacrificulus*, il sacerdote sostituto del re per certe funzioni religiose, reso necessario dalla scomparsa della monarchia. E che dire di tante minori scoperte ciascuna di per sé di limitato valore, ma nell'insieme costituenti un capitolo nuovo ? A Veii si scopre un'offerta fatta da Aulo Vibenna l'eroe etrusco del tempo di Servio Tullio, prima noto solo da una confusa tradizione pittorica e letteraria assai più tarda. A Roma almeno tre iscrizioni etrusche su vasi confermano la penetrazione della cultura e della lingua etrusca durante il periodo regio. A Preneste, odierna Palestrina, la tomba arcaica che si suole chiamare tomba Bernardini si rivela probabilmente appartenente a un membro della principesca famiglia dei Veturii, che aveva una branca a Roma intorno al 500 a. C. e che forse appunto intorno a quel tempo emigrò da Preneste a Roma, così come sappiamo che i Claudii emigrarono dalla Sabina a Roma intorno al 504 a. C. I frutti di queste ricerche ormai non mancano. Dopo il lavoro da pioniere di S. Mazzarino nel 1945, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, abbiamo gli studi di A. Alföldi, l'ultimo dei quali è un tentativo di ricostruzione di tutta la storia romana arcaica, *Early Rome and the Latins*. Ma già fin dal 1939, uno studioso svedese di straordinaria penetrazione, K. Hanell, aveva proposto una nuova visione dello sviluppo costituzionale arcaico, che tendeva ad abbassare la data del principio della repubblica fino a farlo coincidere con il decemvirato. Al seguito di Hanell lo Gjerstad interpretava il materiale archeologico come se dovesse provare una data della fondazione di Roma intorno al 575 a. C. e una data della fondazione della repubblica intorno al 450 a. C. E infine, terza fondamentale tendenza nei nostri studi, il francese Georges Dumézil veniva proponendo in una serie ininterrotta di lavori dell'ultimo trentennio una visione di Roma arcaica come erede del sistema tripartito delle caste indo-europee. In Roma come nell'India arcaica ci sarebbero stati sacerdoti (bramini), guerrieri e contadini ben divisi; e le tribù romane arcaiche dei Ramnes, Tities e Luceres avrebbero corrisposto a questa tripartizione funzionale.

Tutto ciò è ben noto, e non deve essere qui richiamato se non per sottolineare una stranezza, che fa riflettere. Se c'è un aspetto cospicuo della nostra tradizione su Roma arcaica è la lotta tra patrizi

e plebei. Almeno ai tempi della mia infanzia la prima cosa che si imparava della storia di Roma, dopo l'assassinio di Remo, era la pacificazione di patrizi e plebei per merito di Menenio Agrippa. Le secessioni della plebe, la tracotanza patrizia di Appio Claudio, i compromessi del decemvirato sono tra le pagine di storia romana più universalmente popolari tra i moderni come già lo furono tra i Romani stessi. Ora è curioso che queste lotte tra patrizi e plebei siano state trascurate dagli storici degli ultimi trent'anni. L'ultimo lavoro originale a me noto è quello di F. Altheim, *Lex Sacrata*, del 1940: meno rilevanti al nostro scopo sono studi giuridici come A. Dell'Oro, *La formazione dello stato patrizio-plebeo*, 1950.

In parte è diretta conseguenza del prevalere della ricerca archeologica nello studio di Roma arcaica. Per natura loro le lotte sociali in condizioni primitive non lasciano tracce facilmente riconoscibili in termini archeologici. Tombe e case e templi possono lasciar indovinare o confermare differenze sociali, ma raramente definiscono rapporti sociali e tanto meno documentano lotte di classe. Ma sarebbe ingenuo spiegare questa trascuranza cospicua negli studi contemporanei solo in relazione al metodo archeologico. Il prestigio dei due più insigni interpreti odierni della civiltà di Roma arcaica — Georges Dumézil e Andreas Alföldi — può aggiungere altri elementi alla spiegazione. La teoria di Dumézil è nata negli anni '30 in un periodo di espansione degli studi sul mondo ariano primitivo. Non c'è nulla di deteriormente razzista nel lavoro originale e profondo dello studioso francese; ma è tipico del periodo in cui le sue idee sono nate che la società indoeuropea sia vista come una struttura rigidamente gerarchica in cui i conflitti economici e sociali sono attenuati fino ad essere passati sotto silenzio. Più complesso il caso di Andreas Alföldi, un ungherese di origine ebraica, esule dopo la vittoria dei comunisti nella sua patria. Prima e dopo l'esilio Alföldi ha perseguito l'immagine di una società romana primitiva ancora radicata nelle costumanze e nelle tradizioni sociali dei cavalieri nomadi delle steppe, da cui, sempre secondo Alföldi, dovevano emergere da un lato Iranici e Latini e dall'altro Turchi e Ungheresi. Alföldi ha accennato parecchie volte a una comunanza di istituzioni politiche primitive — tra Latini e Turchi — e ci promette un libro ricco di sorprese su questo argomento. Di nuovo dunque nell'Alföldi, come già nel Dumézil, è una struttura sociale statica di tempi primitivi che si cerca nostalgicamente di ricostruire — piuttosto che

seguire i Romani nel loro sviluppo proprio con i loro conflitti interni di idee e di interessi.

Né si è avuto un correttivo a questi indirizzi prevalenti in Occidente tra gli studiosi sovietici, come pure l'osservatore superficiale sarebbe portato ad aspettarsi. In realtà finora il contributo degli studiosi sovietici alla interpretazione di Roma arcaica è stato pressoché nullo. La mancanza di diretto contatto con il nuovo (e perfino il vecchio) materiale archeologico ha reso naturalmente più difficile agli studiosi sovietici di scrivere lavori importanti in questo argomento. Ma la ragione principale è che gli storici sovietici si sono interessati soprattutto a società di carattere schiavista o feudale ben definito, e perciò hanno scritto lavori importanti sulla società dell'impero romano e del primo medioevo. Ma un'epoca come quella di Roma arcaica, con istituzioni mal definibili in termini della prevalente schematizzazione, ha lasciato freddi e disarmati gli storici sovietici fino a ieri: se oggi, proprio oggi, le cose stiano cambiando, non mi è possibile dire.

II

Si tratta dunque di domandarci per conto nostro che cosa stia dietro a certe tipiche contrapposizioni terminologiche delle nostre fonti su Roma arcaica. Già nei frammenti superstiti delle Dodici Tavole si incontrano contrapposizioni come quelle di patrizi e plebei, patroni e clienti, assidui e proletarii. Fuori delle XII Tavole, ma in documenti che devono per varie ragioni risalire all'età arcaica, troviamo altre coppie contrapposte: *classici* e *infra classem*, popolo e plebe, popolo e cavalieri, *patres* e *conscripti*.

Possiamo cominciare con la contrapposizione di *patres* e *conscripti*, che indica due gruppi di senatori: l'insieme *patres conscripti* costituiva il senato. Non c'è dubbio che in questa formula *patres conscripti*, *conscripti* non è un aggettivo qualificante *patres*, ma un termine antitetico a *patres*. Una formula ufficiale, che probabilmente serviva da appello ai senatori, ci è conservata da Livio e da Festo e suona *qui patres qui conscripti* (Liv. 2.1.11; Festo p. 304 L.). Noi sappiamo chi erano i *patres*. Erano membri del senato appartenenti a genti privilegiate che appunto perché davano i loro capi di famiglia, i *patres*, al senato si chiamavano genti patrizie. I membri di queste

genti patrizie avevano privilegi anche fuori del senato, per esempio nell'accesso ai sacerdozi e alle magistrature. Ma i loro privilegi si constatavano anche più conspicuamente in senato in contrasto ai non-*patres*, ai *conscripti*: perché solo i *patres* avevano diritto di eleggere l'*interrex* quando mancavano i magistrati curuli per tenere i comizi, e solo i *patres* potevano dare l'assenso, che appunto perciò si chiamava *auctoritas patrum*, alle deliberazioni dei comizi. Ci sono parecchie ragioni per ritenere che questa distinzione tra *patres* e *conscripti* nel senato risalga al periodo monarchico. L'origine monarchica della distinzione spiega meglio perché ai soli *patres* fosse riservata in periodo repubblicano la nomina dell'*interrex* che è un chiaro relitto del periodo regio in epoca repubblicana. Né sembrerebbe facile immaginare che le genti patrizie, dopo essersi impadronite dello stato alla caduta della monarchia, si fossero data la pena di allargare il senato e di ammettervi membri esterni al loro gruppo. Ad ogni modo, quale che sia l'origine della distinzione tra *patres* e *conscripti*, a noi interessa di sapere chi fossero i *conscripti*.

La risposta abituale è che i *conscripti* erano dei plebei, registrati insieme con i *patres*, e quindi *con-scripti*, nell'elenco dei senatori, ma appunto perché plebei, senatori di second'ordine.

Questa spiegazione sembra a prima vista soddisfacente. Ma già di per sé va incontro ad alcune difficoltà. Per es. non si capisce come mai, se i senatori erano in parte plebei, già al principio della repubblica la tradizione non parli di conflitti in senato tra patrizi e plebei. Tuttavia le più gravi difficoltà dell'opinione comune emergono quando ci si chiede chi erano i plebei. Cominciamo ad accorgerci che il problema dell'identificazione dei *conscripti* è strettamente collegato al problema di identificare i plebei.

Noi abbiamo due vie per avvicinarci a una caratterizzazione della plebe e, come tosto vedremo, le due vie finiscono per convergere. La prima via è data dall'analisi della formula *populus plebesque*. La formula è indubbiamente arcaica: essa si trova in linguaggio sacrale, per es. nella formula dei *carmina Marciana* « praetor is qui ius populo plebeique dabit summum » (Livio, 25, 12, 10). La usa ancora Cicerone, *Pro Murena* 1, 1 « ut ea res . . . populo plebique Romanae bene atque feliciter eveniret ». Non sembra che questa formula possa riferirsi ai comizi centuriati e ai concili plebei. Ora noi sappiamo che cosa era il *populus* in età arcaica: era l'esercito e più specificamente la fanteria. Il dittatore è chiamato anche *magister populi*, cioè

comandante della fanteria, in contrapposto al suo subordinato *magister equitum*, comandante della cavalleria. In uno dei più antichi documenti della lingua latina, il *Carmen Saliare*, il popolo è definito « pilumnus », cioè portatore del pilo, l'arma della fanteria. E infine il verbo « populor », come sappiamo, significa « procedere a modo di esercito, saccheggiare ». Dobbiamo dunque ritenere come assai probabile che nella formula *populus plebesque*, la parola *plebes* stia ad indicare coloro che sono al di fuori del *populus*, cioè dell'esercito romano che era la fanteria.

Una conferma di questa posizione della plebe al di fuori del *populus*, cioè del popolo armato, è offerta da una anche breve considerazione della struttura degli ordinamenti plebei. Quando i plebei si diedero una organizzazione loro propria nei primi decenni della repubblica, essi imitarono gli ordinamenti del *populus*, ma li imitarono come fanno coloro che stanno al di fuori di una istituzione. I dieci tribuni della plebe imitarono i sei tribuni della legione; i concili o comizi della plebe imitarono i comizi centuriati che sono l'assemblea dell'esercito. Ma i tribuni della plebe non sono i tribuni della legione; i comizi plebei non sono i comizi centuriati. Eppure nulla sarebbe stato più facile ai plebei che usare i comizi centuriati e trasformare i tribuni della legione in capi rivoluzionari, se fosse vera l'opinione comune che i patrizi costituivano la cavalleria e i plebei costituivano la fanteria di Roma.

Si obietterà che la tradizione ricorda ripetutamente il rifiuto dei plebei a prestare servizio militare e che non si vede come i patrizi avrebbero potuto riempire da soli la fanteria se i plebei erano fuori del *populus*, della fanteria. Le due obiezioni hanno valore differente e vanno esaminate partitamente. È vero che la tradizione ricorda il rifiuto dei plebei a prestare il servizio militare; e io non intendo affatto escludere che i plebei fossero in momenti di emergenza obbligati al servizio militare. Noi sappiamo che a Roma, come nella maggior parte delle città-stato dell'antichità, il servizio militare regolare nella falange o nella legione era riservato a speciali gruppi di privilegiati — di solito possidenti; ma in momenti di allarme tutti erano chiamati alle armi. L'esclusione della plebe dal *populus*, cioè, ormai possiamo dire, dalla legione, non perciò implica che la plebe fosse permanentemente imbelle. Fatta questa precisazione rimane per altro da accentuare un aspetto della nostra tradizione sulla secessione plebea. Non esiste alcuna menzione nella nostra tra-

dizione di una vera guerra civile, e anche solo di una battaglia, tra patrizi e plebei. I plebei si rifiutano di seguire i patrizi, ma non combattono contro i patrizi. Se la natura umana non è cambiata dal V sec. a. C., esiste una sola spiegazione per questo fatto, ed è che i plebei potevano gravemente imbarazzare i patrizi con la loro disobbedienza, ma non avevano l'armamento sufficiente per combattere contro i patrizi. Del resto la teoria solita che fa dei patrizi dei cavalieri — in contrapposto ai fanti plebei — non ha alcuna base di fatto, come io credo di avere dimostrato in un recente articolo nel «Journal of Roman Studies». Basta porsi la domanda molto semplice: dato che la cavalleria romana era in età arcaica esattamente un decimo della fanteria ed era per di più inefficiente in guerra — il cavaliere arcaico non essendo provveduto di staffa — come avrebbero i trecento o seicento patrizi a cavallo potuto tenere testa a una solida legione di tremila o seimila plebei? La risposta è ovvia.

Dobbiamo ora esaminare la seconda possibile obiezione alla nostra ipotesi che i plebei erano in origine al di fuori della legione. L'obiezione, come si ricorderà, è che i patrizi da soli non sarebbero stati sufficienti a riempire i tre o i sei mila effettivi della legione romana arcaica. È infatti estremamente improbabile, per non dire impossibile, che i patrizi potessero mai mettere insieme 3.000 maschi adulti abili alle armi. Noi non abbiamo nessuna statistica valida sul patriziato romano dell'età arcaica. Gli antiquari romani della tarda età repubblicana sembrano essere arrivati alla conclusione che ci fossero state circa 130 genti patrizie, ed è questo un calcolo non lontano da quello di studiosi moderni come il Mommsen. Ogni gente naturalmente includeva una o più famiglie; e non abbiamo alcuna idea di quante le famiglie fossero e quale fosse la natalità media tra gli aristocratici di Roma. E tuttavia, come si vede, non è verosimile che un centinaio di genti riuscisse a riempire oltre che la cavalleria anche la fanteria di Roma. Ma la risposta all'obiezione è molto semplice. I patrizi avevano a loro disposizione clienti, e tutto ciò che sappiamo di più sicuro su Roma arcaica e su altre società italiche arcaiche tende a dimostrare che i clienti seguivano in armi i loro patroni.

Tutti ricordiamo la storia dei Fabii che seguiti dai loro clienti vanno a combattere da soli contro gli Etruschi e cadono eroicamente sul fiume Cremera circa il 476 a. C. La storia, come l'abbiamo, può risentire di una imitazione del racconto di Leonida e i suoi

Trecento alle Termopili. Ma la fondamentale storicità dell'episodio è indubbia. Essa è confermata dalla diminuzione dei Fabii nei Fasti consolari per lungo tempo dopo il 476, mentre prima della battaglia del Cremera essi avevano pressocché monopolizzato il consolato. Un'altra tradizione arcaica indubbiamente autentica è quella dei Claudii che arrivarono a Roma dalla nativa Sabina intorno al 504 a. C. seguiti da un esercito di clienti. In Etruria si mantennero più a lungo che a Roma le arcaiche condizioni di dipendenza dei clienti dai patroni. E appunto la tradizione romana ci conserva il ricordo degli aristocratici etruschi che in tempo di guerra percorrevano le loro tenute chiamando al loro seguito i loro clienti. Anzi in Etruria, dove non si verificò mai una equiparazione di plebi e di aristocrazie come avvenne a Roma, non si sarebbe mai potuta costituire una forte fanteria, se i clienti non avessero riempito la falange al seguito dei loro patroni.

È ovvio che non dobbiamo immaginare i clienti di Roma arcaica come una clientela urbana pronta alla salutazione mattutina del proprio patrono e a ricevere la sportula — come la troviamo nella tarda repubblica o nel primo impero. Troppo poco ci è noto della struttura della clientela arcaica, e molte norme regolanti i patroni e clienti conservateci da Dionigi di Alicarnasso sono di dubbia autenticità: possono rappresentare più una pittura ideale che una situazione reale. Ma pare indubbio che il cliente arcaico fosse obbligato a riscattare il patrono se questi veniva fatto prigioniero, e fosse pure obbligato a provvedere una dote alla figlia del patrono, se questi cadeva in povertà. Si presuppone dunque che il cliente potesse essere uomo a mezzi. In verità non si vede come il patriziato avrebbe potuto tenersi al comando dello stato per lungo tempo su una clientela di pezzenti. I clienti devono avere rappresentato un gruppo relativamente benestante, tale da potersi procurare la costosa armatura pesante necessaria per andare nella legione. Il reciproco aiuto di patroni e clienti avrà senza dubbio permesso ai primi di estendere le proprie tenute private e affittare a prezzo nominale larghe porzioni di agro pubblico; ma avrà anche offerto occasioni ai secondi per migliorare all'ombra del patriziato la propria posizione di piccoli proprietari.

Si comincia dunque a delineare davanti a noi una immagine di una società arcaica molto più complessa di quanto comunemente si ammette. Abbiamo suggerito che i plebei vanno distinti dal po-

polo, e che il popolo avrà incluso dei clienti, oltre che i patrizi medesimi. Abbiamo visto che non c'è ragione per confinare i patrizi nella cavalleria e che anzi il loro potere deve essere stato fondato sul controllo della fanteria. Ne consegue che dobbiamo immaginare i plebei come artigiani, braccianti, commercianti, proprietari terrieri troppo minuscoli per essere ammessi nella legione per censo e in ogni caso privi della protezione di un patrono patrizio che avrebbe favorito quella ammissione. Ora abbiamo parecchie ragioni per ritenere che coloro che appartenevano alla legione fossero originariamente chiamati *classici* e che gli esclusi dalla legione o classe fossero definiti *infra classem*. La conclusione ovvia sembra dunque che i plebei erano originariamente identici agli *infra classem*.

Possiamo ora tornare ai *conscripti* per concludere che evidentemente non dovevano essere in origine plebei. Essi devono aver rappresentato un altro gruppo di famiglie, collegate con il patriziato senza del quale non avrebbero potuto essere ammessi in senato, ma non confondibili con i comuni clienti. Poiché ci manca altra terminologia, possiamo usare la parola *conscripti* per indicare questo gruppo sociale da cui si sceglievano senatori a supplemento dei *patres*. Se si accetta l'esistenza di un gruppo di *conscripti* né patrizi né plebei, si può forse infine risolvere uno dei più vecchi e più difficili problemi offerti dai Fasti repubblicani, cioè dall'elenco dei consoli fin dall'inizio della repubblica. Com'è noto, la tradizione è unanime nell'affermare che il consolato fu aperto ai plebei solo nel 366 a. C. E tuttavia un semplice esame dei nomi dei consoli per il periodo tra il 509 e il 445 a. C. rivela dei nomi di consoli appartenenti a gente plebee, come i Cassii, i Volumnii, i Sempronii, i Minucii, i Genucii. Com'è noto, i sostenitori della teoria che i Fasti sono stati ampiamente interpolati negli ultimi secoli della repubblica si valgono appunto di questi nomi plebei per avvalorare la loro teoria. Ma la teoria delle interpolazioni va incontro a varie difficoltà, tra cui quella che se nomi plebei fossero stati interpolati nei Fasti durante gli ultimi secoli della repubblica, ci si aspetterebbe che fossero i nomi delle più importanti genti plebee della fine della repubblica — di coloro cioè che avevano interesse a proiettare nel passato la loro presente importanza e che avevano anche la possibilità tecnica di manipolare le liste dei Fasti e interpolarle. D'altra parte si è sostenuto di contro la tradizione che i plebei fossero stati effettivamente ammessi al consolato nella prima metà del V secolo

e che i Fasti appunto provino questa ammissione. Ma non si capisce come la tradizione abbia potuto sbagliare su questo punto fondamentale. Ed è molto difficile spiegare come mai ci sarebbero potuti essere dei consoli plebei proprio negli anni di più aspre lotte fra patrizi e plebei. Sia che si ammetta la teoria delle interpolazioni, sia che si accettino questi nomi plebei come autenticamente plebei, si va incontro a gravi difficoltà. Meno inverosimile è una terza spiegazione, che trovò favore con Gaetano De Sanctis, secondo cui i Cassii, Volumnii, Sempronii etc. del V secolo sarebbero stati dei membri di genti patrizie più tardi estinte e solo omonime delle genti plebee. Si ammetterà per altro che questa terza spiegazione ha l'aria di un ripiego: postula l'esistenza di genti patrizie altrimenti ignote solo per mantenere l'armonia tra Fasti e tradizione annalistica. Noi riteniamo che esistesse tra patrizi e plebei un gruppo intermedio di *conscripti*, da cui venivano scelti dei senatori. Non sembra inverosimile che dallo stesso gruppo di *conscripti* provenissero i pochi consoli non patrizi della prima metà del V secolo: non patrizi, ma nemmeno plebei, se guardati dal punto di vista dei contemporanei.

III

Quando si ammetta la nostra lettura della stratificazione sociale e politica in Roma al principio della repubblica, di cui vogliamo accentuare il carattere ipotetico, si apre l'ulteriore problema di spiegare come a poco a poco la plebe assorbì i gruppi intermedi, assorbì i clienti, assorbì i *conscripti*, fu ammessa nella classe o legione e diventò praticamente identica con il popolo — anche se il termine popolo continuò a includere i patrizi, in quanto parte dell'esercito. Risolvere questo problema significa spiegare la rivoluzione che nel giro di 150 anni circa trasformò lo stato patrizio in uno stato governato da un'aristocrazia mista patrizio-plebea.

Ci sono due difficoltà per comprendere questa rivoluzione. La prima è che come tante altre rivoluzioni anche questa finì in compromesso. A giudicarla dalle conclusioni del 366 a. C. si rischia di non comprendere la più genuina fisionomia del movimento plebeo di un secolo prima. La seconda e più grave difficoltà è la nostra quasi assoluta ignoranza degli effetti delle continue guerre del V secolo sulla struttura della società romana. Darò solo un esempio

concreto di queste nostre difficoltà di interpretazione. Uno dei più notevoli fenomeni dei primi anni del V secolo è il moltiplicarsi in Roma di grandi templi. Dopo il tempio di Giove Capitolino del 509 a. C. si susseguono i templi di Saturno (497 a. C.), Mercurio (495 a. C.), Cerere (493 a. C.), Castore (484 a. C.). Dovremo tra poco ritornare su uno di questi templi come espressione dei bisogni religiosi della prima età repubblicana. Ma questi templi rappresentano ovviamente anche un movimento di capitale e di lavoro eccezionale. Le maestranze capaci di fabbricare templi erano specializzate e, almeno a giudicare da quanto sappiamo sul mondo greco, passavano da luogo a luogo secondo che si offriva lavoro. Ne consegue che la costruzione di parecchi templi significò o l'emigrazione a Roma di maestranze della Etruria e della Magna Grecia o la formazione di maestranze locali. In entrambi i casi, che non si escludono a vicenda, penetrò in Roma un fermento nuovo politico ed economico. Ma se ci è ignota l'origine delle maestranze, ancor più oscura è l'origine dei capitali ingenti che occorsero per portare a termine quei templi. La fine del VI secolo ed il principio del V secolo sembrano essere stati periodi di considerevole attività edilizia in campo religioso anche all'infuori di Roma. Il tempio del Portonaccio a Veii, il tempio di Poggio Casetta a Volsinii, altri templi di Ardea, Satrico, Lanuvio sembrano appartenere a questo periodo: e siamo solo al principio di una esplorazione sistematica dei templi arcaici di Lazio ed Etruria meridionale. Si ha dunque la sensazione che gli impresari della costruzione dei templi romani lavorassero in concorrenza, e forse rivalità di prestigio, con le città vicine. Ora tutto ciò durò per un paio di decenni e finì bruscamente; per un buon cinquantennio la nostra tradizione, che è assai esatta al riguardo, non conosce più che la fabbricazione di un tempio nuovo in Roma. Dobbiamo attribuire la cessazione della costruzione dei templi a infiacchirsi di emozioni religiose o a difficoltà economiche connesse con le guerre sempre più difficili contro Equi e Volsci? E quali furono le conseguenze economiche di questa cessazione di attività di lavori pubblici? Possiamo formulare le domande, ma non abbiamo modo di rispondervi.

Entro i limiti molto ristretti delle nostre conoscenze un fatto emerge indiscutibile: la straordinaria robustezza dell'organizzazione plebea. Nel giro di pochi decenni i plebei si diedero un'assemblea popolare propria in contrasto ai comizi centuriati; si diedero magi-

strati propri più numerosi e più efficaci dei magistrati patrizi, dieci tribuni e due edili; si diedero un centro religioso proprio, il tempio di Cerere, Libero e Libera che nella sua forma triadica competeva con la triade capitolina di Giove, Giunone e Minerva. Nel tempio di Cerere la plebe si diede un archivio, quale il patriziato sembra non avesse. L'intervento dei tribuni della plebe si formalizzò in precisi atti giuridici, che in parte imitavano gli interventi dei consoli e in parte andavano al di là se non dei poteri consolari almeno della usuale prassi consolare. I plebisciti dei comizi plebei acquistarono di fatto autorità di leggi. E formule di scomunica religiosa, che equivalevano a linciaggio, furono usate a paralizzare le leggi dello stato patrizio.

Il successo dei plebei in termini puramente organizzativi è confermato dal fatto che i patrizi stessi dovettero riconoscere che i plebei avevano colmato certe ovvie lacune dello Stato patrizio. Lo Stato patrizio non aveva dei sopraintendenti a templi, mercati, archivi, come gli edili: perciò al tempo del compromesso del 366, non solo gli edili plebei furono riconosciuti come funzionari dello Stato assieme ai tribuni della plebe, ma due nuovi edili furono creati a loro imitazione e supplemento. A quanto pare poi già sin dal 449 a. C. i *senatus consulta* furono depositati nel tempio plebeo di Cerere come l'unico archivio organizzato di Roma.

Non sappiamo dove i plebei trovassero le idee e i mezzi materiali per questo processo di organizzazione che, a quanto consta, non ha parallelo nell'Italia antica non greca e si lascia anche paragonare a stento con lo sviluppo della democrazia in Sicilia e in Atene. Ma qualche indizio ci porta verso la Grecia sia dal punto di vista delle idee religiose sia dal punto di vista dei rapporti economici. Il tempio di Cerere, Libero e Libera fu costruito, secondo la tradizione, in conformità a un ordine degli oracoli sibillini, che erano stati importati in Roma dalla greca Cuma ed erano scritti in greco. Il tempio stesso di Cerere, Libero e Libera fu decorato da artisti greci che lasciarono il loro nome inciso sul tempio in una iscrizione in greco. Greco era il culto del tempio, e almeno più tardi era amministrato da sacerdotesse greche, le quali si facevano venire da Napoli e Velia e ricevevano la cittadinanza romana. In termini economici sappiamo che la plebe romana dovette più di una volta, in periodo di scarsità di frumento, ricorrere a grano importato dalla Magna Grecia e dalla Sicilia. Tutto ciò, se non è dimostrativo, è per lo

meno indicativo. La plebe romana si rivolse al mondo greco, mentre il patriziato era tradizionalmente legato all'Etruria. Ancora nel IV secolo i Fabii e gli altri aristocratici erano mandati a Cere a imparare l'etrusco; e oggi sappiamo grazie alla scoperta della coppa d'argento della tomba Bernardini che i Veturii di Roma avevano congiunti parlanti etrusco nella vicina Preneste. Tra i plebei di Roma ci dovevano essere maestranze operaie e commercianti che conoscevano il greco e avevano visitato per ragioni di lavoro città greche: artisti greci, come sappiamo, lavorarono a Roma nel tempio plebeo di Cerere, mentre artisti etruschi avevano decorato il tempio di Giove Capitolino. Sarebbe assurdo schematizzare identificando l'opposizione di plebe e patriziato con una opposizione di cultura greca e cultura etrusca. Se mai ne avessimo la tentazione, saremmo smentiti dalla penetrazione del culto di Castore e Polluce a Roma nello stesso tempo, culto greco e indubbiamente aristocratico.

Ma quanto abbiamo detto forse basta a rendere meno inspiegabile, se non proprio spiegabile, perché la umile plebe diventò una formidabile attrazione per coloro che non erano patrizi. Clienti malcontenti, *conscripti* maltrattati da *patres*, dovettero cominciare a domandarsi se non valeva la pena di aggregarsi alla plebe. I plebei offrivano soddisfazioni alle loro ambizioni, provvedevano legami nuovi di solidarietà politica e l'attrazione di una nuova cultura, grecamente orientata. Offrivano esempi di efficienza amministrativa. Negli anni difficili delle guerre contro Volsci ed Equi, allorché il territorio romano indubbiamente si contrasse, non è improbabile che certe vecchie clientele perdessero vigore e che d'altra parte i patrizi, spinti alla difensiva, fossero meno generosi di aiuti e perciò perdessero clienti.

Noi non sappiamo quando il processo di polarizzazione della società romana tra patrizi e plebei si concluse — se di conclusione si può parlare. Può essere che quando le XII Tavole proibirono per pochi anni il connubio tra patrizi e plebei, il processo fosse già compiuto. Ma non è certo e nemmeno verosimile. Non c'è nessuna ragione per ritenere che quando le XII Tavole stabilirono « ne conubium patribus cum plebe esset » (Liv. 4, 4, 5; cfr. Cic. *de rep.* 2, 37) esse intendessero escludere ogni e qualsiasi matrimonio tra patrizi e non patrizi. Può essere che *plebes* nelle XII Tavole avesse ancora il significato ristretto, che noi abbiamo cercato di difendere in questa nostra ricerca. Non è facile immaginare che il figlio di un

senatore patrizio non potesse sposare la figlia di un senatore coscritto e viceversa. Resta tuttavia certo che le XII Tavole rappresentano la più imponente testimonianza complessiva del riorientamento della cultura romana dalla sfera etrusca alla sfera greca nel V secolo. Sia vero o no che i Romani mandarono ambasciatori in Grecia a studiare le leggi greche, la codificazione delle XII Tavole è una imitazione delle codificazioni greche. È stata ripetutamente dimostrata l'influenza lessicale e perfino sintattica del greco sul latino delle XII Tavole. Appunto perché le XII Tavole furono compilate come risultato della pressione dei plebei — e plebei furono ammessi nel secondo decemvirato che io ritengo autentico — le XII Tavole rientrano in quel movimento culturale e politico plebeo del V secolo a. C. di cui qui si è cercato di indicare gli sviluppi. Un altro risultato essenziale del movimento plebeo fu la progressiva ammissione dei plebei nelle legioni. Purtroppo i particolari non sono più rintracciabili nella nostra tradizione, che è scarsamente informata sulla evoluzione dell'esercito nei primi secoli della repubblica. Se, come pare certo, l'esercito coincideva in origine con la *classis* e al di fuori di esso stavano gli *infra classem*, dobbiamo postulare una evoluzione piuttosto lunga e complessa tra questa fase e quella, a noi ben nota dalle fonti, di cinque classi, secondo il censo ed il corrispondente armamento. La penetrazione della plebe nella legione dovette coincidere con la suddivisione della classe in varie classi e allo stesso tempo con la almeno parziale confusione di plebei e clienti.

Il movimento si allentò nella seconda parte del V secolo, e infine la parte più ricca e ormai più rispettabile dei plebei fece causa comune con i patrizi, ottenendone in compenso la piena parificazione politica. Se è vero, come noi abbiamo cercato di suggerire, che senatori non patrizi e clienti di patrizi si vennero identificando con i plebei, si avranno ulteriori ragioni per spiegare l'afflosciamento del movimento plebeo nel IV secolo. Altre ragioni saranno da ricercare nella nuova espansione territoriale di Roma, che rese facile ai patrizi di provvedere terre coloniali ai plebei. La plebe allargandosi perdette coerenza.

Tutto ciò costituisce materia per un'altra ricerca di argomento non meno importante di quello che abbiamo qui cercato di affrontare — ma forse meno umanamente interessante. Perché l'ascesa della plebe di Roma, il suo orientamento verso la cultura greca,

la rottura che essa significò nelle strutture sociali e politiche dell'Italia arcaica ancora ci impegnano come vicende antiche della nostra cultura [1].

1. Lezione tenuta alla Università di Torino il 19 aprile 1967 come parte delle « Lezioni Augusto Rostagni » dell'anno accademico 1966-1967. Ho cercato di riassumere e fondere nozioni e ipotesi più particolarmente svolte e documentate nei seguenti miei saggi: « Procum Patricium », *Journ. Roman Studies* 56, 1966, 16-24 (v. sopra, p. 377); discussione di A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, *ib.* 57, 1967 (v. sotto, p. 487); « Osservazioni sulla distinzione tra patrizi e plebei », *Entretiens Fondation Hardt 1966* (v. sopra, p. 419); *The Origins of the Roman Republic*, due lezioni per la Johns Hopkins University, che verranno pubblicate a cura del Humanities Center della medesima Università nel 1969 in un volume dedicato ai problemi della interpretazione. Si cfr. anche E. Benveniste, *Rev. Phil.* 29, 1955, 7-10 e J.-P. Morel, *Rev. Et. Lat.* 42, 1964, 375-388 per « pubes » « publicus ».

IX

TRE FIGURE MITICHE: TANAQUILLA, GAIA CECILIA, ACCA LARENZIA *

Alla memoria di Pirro Marconi.

Come è noto, dalla scuola di storia religiosa di Francoforte (maestri W. F. Otto e il suo maggiore discepolo F. Altheim) è stato rivendicato il valore specificamente « numenico » di molte leggende romane: esperienze di un divino, non fantasie su creature umane a contenuto semplicemente novellistico od eziologico. In questa sede non intendo discutere in che cosa consisterebbe tale esperienza del divino, né in genere quali siano i metodi della scuola, indubbiamente feconda. Lo farò altrove [1]. Qui intendo saggiare in concreto tre ricostruzioni di personalità mitiche strettamente connesse. È stato affermato che Tanaquilla è una dea del cerchio di Vesta, sororale; che Gaia Cecilia, con cui Tanaquilla è identificata, è divinità analoga; che Acca Larenzia in tutti gli elementi della sua storia appartiene al cerchio del dio lupo — cioè di Fauno. Nelle pagine che seguono il punto di vista sarà reazionario: si cercherà di riaffermare che Tanaquilla non è mai stata una dea; che tutta la leggenda sulle varie Gaie (Gaia Cecilia, Gaia Taracia, Gaia Fufezia) presuppone bensì la esistenza di una dea Gaia, ma si svolge prescindendo dalla natura divina originaria, cioè su elementi del tutto umani a carattere eziologico o di fantasia meramente combinatoria; che se Acca Larenzia è in origine la madre dei Lari, le tradizioni sul suo conto presuppongono che tale qualità fosse caduta in dimenticanza.

Trasformazioni, come quelle avvenute nel secondo e nel terzo caso in discussione, da dee (o dei) in donne (o uomini) operanti

* [*Miscellanea della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino*, Serie II, 1938, pp. 3-28].

1. Questo lavoro è dunque preliminare sia a una tale discussione sia a una ricerca sul culto del Tevere (di prossima pubblicazione nella *Riv. di Filologia*). [Solo l'ultima apparve, cf. *Terzo Contributo*, II, 609-639].

nella storia civile di Roma sono senza dubbio rare. Tuttavia stanno a confermare che la fantasia romana ha lavorato assai più intorno agli uomini che agli dei. La emozione religiosa rispunta solo in quanto tali uomini (o donne) appartengono alla storia di Roma. Livio o Virgilio sono interpreti dello spirito romano per la loro abituale trasposizione dell'emozione religiosa nella leggenda storica.

I

TANAQUILLA

Uno della scuola di Francoforte, L. Euing [2] — traendo consensi [3], ma non unanimi [4] — ha ridato nuovo valore alla tesi che Tanaquilla fosse in origine una divinità: tesi già ammessa, per esempio, tra noi, da G. De Sanctis [5]. Importa a noi poco il significato di ripresa di un problema che fu centrale per J. Bachofen [6]. Le combinazioni del Bachofen circa Tanaquilla risultano di fatto polverizzate dalla stessa ricerca dell'Euing; e in genere le sue teorie hanno già trovato facilmente nella nostra cultura il posto che loro spetta. La figura di Tanaquilla è una tipica creazione della leggenda romana [7]. Interessa semplicemente di sapere se questa leggenda si spiega di per sé o presuppone una divinità anteriore. A tale scopo la ricerca deve precisare due punti: 1) quali siano gli elementi che farebbero

2. *Die Sage von Tanaquil* (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, II), 1933.

3. Per es. K. Kerényi, *Gnomon*, 1934, 134-9; M. P. Nilsson, *Deutsche Literaturzeitung*, 1933, col. 2168; B. Förtsch, *Die politische Rolle der Frau in der römischen Republik*, Stuttgart 1935 (Würzburger Studien zur Altertumsw., 5), 6. Trascuro i cenni di consenso in altri volumi delle Frankfurter Studien. Più riservato A. D. Nock, *Journ. Rom. Studies*, 26, 1936, 137.

4. L. Deubner, *Archiv f. Religionswiss.* 33, 1936, 114.

5. *St. dei Romani*, I, 361, per cui Tanaquilla divinità etrusca di secondo ordine. Cfr. F. Schachermeyr in *Pauly-Wissowa*, s. v. « Tanaquil », che inclina a tale ipotesi. Per la interpretazione di Tanaquilla come rappresentante di vaticinatrici etrusche basti rimandare a C. O. Müller-W. Deecke, *Die Etrusker*, II, 1877, 3. Sempre notevoli le osservazioni di A. Schwegler, *Römische Geschichte*, 1853, I, pp. 678-9, dove per lo meno (n. 7) si distingue rigorosamente Gaia Cecilia da Tanaquilla.

6. *Die Sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien*, Heidelberg 1870.

7. Si cfr. le osservazioni della Förtsch, *op. cit.*

supporre in Tanaquilla una originaria divinità; 2) quale sia la natura della connessione di Tanaquilla con Gaia Cecilia. La esistenza di una Gaia divinità è stata messa fuori dubbio dalla scoperta di una Gaia associata con il dio Tiberino nel calendario di Anzio[8]. Ciò non implica naturalmente ancora che, se pure la connessione tra Tanaquilla e Gaia Cecilia fosse molto antica, essa debba risalire alla fase in cui Gaia Cecilia, tanto per intenderci, non era Gaia Cecilia, ma la dea Gaia. Tuttavia sarà tanto più conclusiva la dimostrazione che la connessione tra Gaia Cecilia e Tanaquilla è secondaria.

Tanaquilla è dotta in presagi, *perita ut volgo Etrusci caelestium prodigiorum mulier* (Livio I, 34, 9), ἐμπειρίαν ἱκανὴν ἐκ πατέρων ἔχουσα τῆς Τυρρηνικῆς οἰωνοσκοπίας (Dionisio III, 47, 4), *auguriorum perita* (Serv. *Aen.* II, 683) ecc. Ne deduce l'Euing una prima prova per la natura divina: nessuna donna etrusca è veggente; se Tanaquilla lo è, non è donna, ma dea. « Aber ausser Tanaquil konnte man keine weissagenden etruskischen Frauen nachweisen... Dann aber wäre sie nicht eine Frau unter anderen etruskischen Frauen, sondern ein Wesen, das ursprünglich einer anderen Sphäre angehörte, eine von allen sterblichen Frauen sich scharf abhebende einzigartige Gestalt. Und ihre Einzigartigkeit bestünde nicht in einer Vorrang- und Herrschaftsstellung vor und über dem Mann, wie Bachofen glaubte, sondern in ihrer Gottheitsnatur »[9].

Prova, come è chiaro, senza fondamento, perché, sia o non sia Tanaquilla figura unica nel mondo etrusco, importa che ai Romani essa apparisse possibile; poiché di fatto tale apparve loro (che donna in ogni caso Tanaquilla considerarono), si potrà contestare la legittimità di trasferire alla civiltà etrusca questo tratto della leggenda romana, non altro.

Tanaquilla dimostra la sua virtù di interprete dei segni divini anche nell'episodio della nascita di Servio Tullio: τὴν δὲ Τανακυλίδα τά τ'ἄλλα σοφὴν οὖσαν καὶ δὴ καὶ τὰ μαντικὰ οὐδενὸς χεῖρον Τυρρηνῶν ἐπισταμένην εἰπεῖν πρὸς αὐτὸν ὅτι γένος ἀπὸ τῆς ἑστίας τῆς βασιλείου πέπρωται γενέσθαι κρεῖττον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐκ τῆς μιχθείσης τῷ φάσματι γυναικός (Dionisio IV, 2, 2; e cfr. Plutarco

8. G. Mancini, *Not. degli Scavi*, 1921, 73 segg. e in specie 118.

9. *Op. cit.*, p. 19. Sulla aruspicina etrusca indicazioni in C. Clemen, *Die Religion der Etrusker*, Bonn 1936, 44 segg.

de fort. Rom. 10, p. 323 C; Ovid. *Fasti* VI, 627 segg.; Plinio, *n. h.* XXXVI, 204; Arnob. *Adv. gentes* V, 18). Di per sé è chiaro che non viene aggiunta nessuna nuova forza all'argomento accennato.

Ma Tanaquilla nella saga di Servio Tullio ha lo stesso compito di consigliera che l'oracolo di Tetide nella saga di Romolo, secondo la variante di Promathion in Plutarco, *Rom.* 2. Per di più la nascita dal (genio del) fuoco è narrata anche per Ceculo, il mitico fondatore di Preneste e della gens Cecilia. Così dice Servio *Aen.* VII, 678; *Erant etiam illic* (Preneste) *duo fratres, qui divi appellabantur. horum soror dum ad focum sederet, resiliens scintilla eius uterum percussit, unde dicitur concepisse. postea enixa est puerum iuxta templum Iovis abiecitque. virgines aquatum euntes iuxta ignem inventum sustulerunt, qui a fonte haud longe erat; unde Vulcani dictus est filius. Caeculus autem ideo, quia oculis minoribus fuit*... La identificazione del padre di Ceculo con Vulcano è anche in Catone fr. 59 Peter: [*Ca*]*to in originibus ait, Caeculum virgines aquam petentes in foco invenisse ideoque Vulcani* [*filium eum ex*]*istimasse; et quod oculos exiguos haberet, Caeculum appellatum* (Schol. Veron. ad Verg. *Aen.* VII, 681). E poi, naturalmente, in Virgilio VII, 678 segg. Ora Tanaquilla è identificata talvolta con una Gaia Cecilia (i testi più oltre), Ceculo rimanda a Caco, identicamente noto come figlio di Vulcano [10]; Caco aveva per sorella Caca, nel cui sacello, come a Vesta, ardeva un fuoco eterno [11]. Tanaquilla appare quindi — così conclude con più o meno chiarezza lo Euing — una divinità imparentata con Caca simile a Vesta; e insomma tutta la sua personalità sarebbe connessa con culti del fuoco e del focolare. Tanto più che noi sappiamo del *fascinus... qui deus inter sacra romana a Vestalibus colitur* (Plinio, *n. h.* XXVIII, 39); e che il culto delle Vestali doveva avvenire in origine nella Regia, come noti particolari comprovano [12]. Si aggiunga ancora che secondo una tradizione riportata da Plutarco (*De fort.*

10. Verg., *Aen.* VIII, 198 « huic monstro Volcanus erat pater ». Cfr. F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, 1930, 176 segg.

11. Serv. *Aen.* VIII, 190 secondo la lettura del Floriacensis: hunc (Caco) soror sua eiusdem nominis prodidit: unde etiam sacellum meruit in quo ei pervigili igne sicut Vestae sacrificabatur (*vulg.* ei per virgines Vestae sacrificabatur).

12. Serv. *Aen.* X, 228: « nam virgines Vestae certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant vigilasne rex? vigila ». — L'*atrium Vestae* è chiamato anche *atrium regium* (Liv. XXVI, 27, 3; XXVII, 11, 16), su cui cfr. S. B. Platner-T. Ashby, *Topogr. Dict.*, s. v. « atrium Vestae », ecc.

Roman. 10, p. 323) τυχεῖν μὲν τῷ Σερουΐῳ τὴν γυναῖκα Γεγανίαν θνήσκουσαν, αὐτὸν δὲ τῆς μητρὸς παρούσης εἰς ὕπνον ἐκ δυσθυμίας καὶ λύπης ἀποκλιθῆναι· καὶ καθεύδοντος αὐτοῦ ταῖς γυναιξὶν ὀφθῆναι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πυρὶ περιλαμπόμενον. Ebbene, Gegania è chiamata una delle due prime Vestali create da Numa (Plut. *Numa* 10).

Il peso di tanti argomenti non è molto. La comparazione della leggenda di Servio Tullio con quella di Romolo nella variante di Promathion insegna altra cosa. Secondo Promathion, il re di Alba Longa, la cui ancella genera dal φάσμα δαιμόνιον Romolo e Remo, è Ταρχέτιος, cioè Tarquitius, frequente variante, presso la stessa tomba dei Tarquinii di Cere, alla forma Tarquinius [13]. Già lo Altheim [14] ha visto che si tratta di concezione etrusca, ancora documentata nella tomba Golini di Orvieto [15]. Si può per di più sospettare che un tale culto fosse particolarmente noto come dei Tarquinii; ma ciò non è necessario. La sussistenza di un Tarquinio in entrambe le varianti — o come semplice Etrusco o come uno dei Tarquinii — basta a confermare quanto il buon senso suggerisce che Tanaquilla si trovi collegata con questo mito perché moglie di Tarquinio, e non già Tarquinio vi sia nominato perché marito di Tanaquilla. Tanaquilla ha insomma importanza secondaria di fronte al fatto essenziale della comparsa divina sul focolare di una casa regale — e più specificamente della casa di un Tarquinio. Il mito presuppone dunque l'umanità di Tanaquilla.

Quanto a Ceculo, nessun dubbio che due tradizioni correvano sul suo conto: una che fu trovato da «virgines aquam petentes» su un focolare, come raccontavano Catone già citato e Varrone (presso il medesimo scoliaste) e Solino 2, 9 il quale, seguendo i libri Praenestini, specifica ... *a Caeculo, quem iuxta ignes fortuitos invenerunt, ut fama est, Digidiorum sorores;* l'altra che fu generato da una delle sorelle dei Digidii o Depidii per una favilla balzata dal focolare, come narra Servio, che poi contamina la tradizione con la prece-

13. *Pauly-Wissowa,* IV, A, 2349: cf. *C.I.L.*, XI, 3627; 3630; 3634.

14. *Griechische Götter,* 51 segg. contro G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² 169. Si cf. gli articoli *Tarchetios* del *Roscher* (Wolfgang Schultz: fantasie) e del *Pauly-Wissowa* (Marbach: segue in sostanza Altheim).

15. Müller-Deecke, II, 96, n. 49; *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* 13-14. Lief., n. 199. La bibliografia della questione in C. Clemen, *Die Religion der Etrusker,* p. 19.

dente. Ora è un po' una questione di lana caprina concedere o meno a H. J. Rose [16] che la nascita dalla favilla non implica origine divina e rappresenta una tradizione anteriore a quella della nascita da Vulcano. Il Rose ha ragione di isolare il motivo della nascita dal fuoco come tema folkloristico di generazione miracolosa; ma è ovvio che quando tale tema fu applicato a Ceculo non poteva che presupporre il fuoco come divinità, essendo Ceculo stesso — per la sua affinità con Caco e Caca e per la sua qualità di Ceculo (cfr. Coclite, ecc.) — una qualche divinità della luce o del fuoco. A noi importa solo che, comunque sia di ciò, la figura di Ceculo non abbia nulla da fare con Tanaquilla, mancando alla stessa sua nascita il φάσμα δαιμόνιον che caratterizza le leggende di Servio Tullio e Romolo. Sul terreno comune di una divinità generatrice del fuoco si hanno due tradizioni nettamente diverse. L'illusione della convergenza è nata perché Tanaquilla è talvolta identificata con Gaia Cecilia, a sua volta collegabile direttamente o indirettamente con Ceculo: però ci si è dimenticati di soddisfare alla condizione preliminare di domandarsi da che derivi il legame tra Tanaquilla e Gaia Cecilia.

Gaia Cecilia è detta moglie di Tarquinio Prisco da Festo, p. 238 M. = 276 L. *Praebia rursus Verrius vocari ait ea remedia, quae Gaia Caecilia, uxor Tarquini Prisci, invenisse existimatur, et inmiscuisse zonae suae, qua praecincta statua eius est in aede Sancus, qui deus dius fidius vocatur; ex qua zona periclitantes ramenta sumunt.* È pure l'opinione del *liber de praenominibus* § 7 *ceterum Gaia usu super omnes celebrata est: ferunt enim Gaiam Caeciliam, Tarquinii Prisci regis uxorem, optimam lanificam fuisse et ideo institutum, ut novae nuptae ante ianuam mariti interrogatae quaenam vocarentur Gaias esse se dicerent.* I due testi non accennano punto che Gaia Cecilia e Tanaquilla siano la stessa persona. Anche per Plutarco, *Quaest. rom.* 30, p. 271 E, Gaia Cecilia sarebbe stata la moglie non di Tarquinio, ma di uno dei figli di Tarquinio: Διὰ τί τὴν νύμφην εἰσάγοντες λέγειν κελεύουσιν· ὅπου σὺ Γάιος, ἐγὼ Γαία; . . . ἢ διὰ Γαίαν Καικιλίαν καλὴν καὶ ἀγαθὴν γυναῖκα, τῶν Ταρκυνίου παίδων ἑνὶ συνοικήσασαν, ἧς ἐν τῷ τοῦ Σάγκτου ἱερῷ χαλκοῦς ἀνδριὰς ἕστηκεν; ἔκειτο δὲ πάλαι καὶ σανδάλια

16. « De religionibus antiquis quaestiunculae tres », *Mnemosyne* 53, 1925, 410 segg. Il saggio del Rose non è noto all'Euing.

καὶ ἄτρακτοι, τὸ μὲν οἰκουρίας αὐτῆς, τὸ δ'ἐνεργείας σύμβολον. È dunque ovvio che la fonte di Plutarco non presupponeva l'identificazione tra Tanaquilla e Gaia se cercava di eliminare una doppia tradizione per la moglie di Tarquinio.

La identificazione si trova affermata invece in Plinio *n. h.* VIII, 194 *Lanam in colu et fuso Tanaquilis, quae eadem Gaia Caecilia vocata est, in templo Sancus durasse prodente se auctor est M. Varro, factamque ab ea togam regiam undulatam, in aede Fortunae, qua Ser. Tullius fuerat usus.* Così pure Pauli exc. p. 95-6 M. = 85 L. *Gaia Caecilia appellata est, ut Romam venit, quae antea Tanaquil vocitata erat, uxor Tarquinii Prisci regis Romanorum, quae tantae probitatis fuit, ut id nomen omnis boni causa frequentent nubentes, quam summam asseverant lanificam fuisse.* È certo poco verosimile che Gaia sia stata immaginata moglie di Tarquinio solo da Varrone [17], appunto perché questi identifica già Gaia e Tanaquilla. Dalle fonti sembra invece risultare indiscutibile che Tanaquilla fu identificata con Gaia Cecilia solo dopoché questa ultima era già supposta moglie di Tarquinio. A Tarquinio fu attribuita per moglie anche una Gegania (Dion. IV, 7, 4). Si potranno fare poi delle congetture sulle ragioni del collegamento tra Tarquinio e Gaia. Ma sembra certo che Tanaquilla è stata identificata con Gaia Cecilia, in quanto Gaia Cecilia non era una divinità, ma donna e anzi moglie di Tarquinio.

In altri termini, se si considera abitualmente come la prova più forte della divinità di Tanaquilla la sua identificazione con Gaia Cecilia, l'argomento va rovesciato.

Nessun fatto positivo ha potuto essere addotto per dimostrare che Tanaquilla era una dea. C'è invece un argomento capitale contrario. Sembra infatti dimenticato da quanti asseriscono Tanaquilla una dea, il fatto elementare che Tanaquilla è nome comune in Etruria [18], sempre come prenome di donna, non mai come nome divino.

Qualche indizio è forse ricavabile perfino dal significato del

17. Ipotesi ad es. in F. Schachermeyr, *Pauly-Wissowa*, IV A, col. 2372. Si cfr. anche H. J. Rose, *The Roman Questions of Plutarch*, 1924, 183 (il qual libro è sempre presupposto).

18. E. Fiesel, *Das grammatische Geschlecht im Etruskischen*, Göttingen 1922 (Forsch. z. griech. u. latein. Grammatik, 7), 59 segg.

nome. Nonostante le difficoltà che ricorderò tosto, è infatti sempre abbastanza verosimile che *ϑαν(a)χvil* sia un nome teoforo: il che, tanto per la concezione etrusca, quanto per la romana, non saprei come accordabile con una originaria natura divina.

La questione sta in termini molto semplici, e vale la pena di riassumerli. *ϑαn(a)χvil* sembra stare a *ϑan(a)* come *tinś-cvil* sta a *tin(i)a*. Ora *tinścvil* vuole certo dire offerta dedicatoria. E poiché *cver* è interpretato « dono », sembra anche da tal confronto favorito il significato originario di « offerta a Tinia » poi passato a significato generico. Nell'uno o nell'altro senso può essere interpretata senza difficoltà una iscrizione come *C.I.E.* 471

a) *tinścvil*
b) *mi unia/l*
curtun

Sorge per altro una grave difficoltà. Di fronte a *C.I.E.* 4919 (cfr. 4920; 5168) *tinia / tinścvil* si dovrebbe supporre una insensibilità al significato originario di *tinścvil* pari a quella di chi diceva *Iuppiter pater*. Perciò una autorità quale S. P. Cortsen [19] si oppone a una interpretazione che altrimenti potrebbe essere considerata vulgata [20]. E invero la difficoltà è accresciuta ancora in ciò che *ϑan(a)*, ben documentato come prenome umano, è più incertamente provato come nome di dea, di cui dono sarebbe *ϑanaχvil* [21].

Tuttavia, pure ammettendo che di fronte a tali difficoltà non è più raggiungibile la certezza, non mi sembra ancora scosso il punto fondamentale della interpretazione vulgata: che il confronto di *ϑanaχvil* e *tinścvil* rafforza il carattere di composito (o comunque di derivato) di *tinścvil* e a sua volta quindi favorisce la interpreta-

19. *Glossar zur Agramer Mumienbinde* (Forsch. z. griech. u. latein. Grammatik, 11), 97.

20. Müller-Deecke I, 459; A. Trombetti, *La lingua etrusca*, 1928, 229; M. Pallottino, *Elementi di lingua etrusca*, 1936, 108; cf. 104-5. Particolarmente importante G. Buonamici, *Epigrafia etrusca*, 1932, 369; cf. p. 273; 325. Più cauta, ma in definitiva in questo senso, E. Fiesel, *Das grammatische Geschlecht* cit., 33 e 59: cf. anche in specie la n. 418. E. Goldmann, *Neue Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache*, Wien 1936, p. 78 prende posizione contro Cortsen con troppa sicurezza. Per *C.I.E.* 471 cfr. inoltre A. Neppi Modona, *Cortona etrusca e romana*, 1925, 138 segg. Per il nome di Tarquinio indicazioni in Pallottino, « Tarquinia », *Monumenti antichi* 36, 1937, 234 segg.

21. Fiesel, *op. cit.*, 32-33.

zione di *θanaχvil* come un composito (o comunque un derivato) teoforo.

Tanaquilla è insomma semplicemente una figura di donna su cui la tradizione leggendaria ha lavorato. Procedere più in là non è possibile. Come non si trova in lei alcuna traccia di matriarcato, così non c'è alcun elemento sororale, che l'Euing vorrebbe trovare. Senza dubbio le Vestali sono piuttosto figlie che non matrone, come, riprendendo la linea della interpretazione mommseniana, aveva riaffermato, contro il Wissowa [22], il Rose [23], prima ancora dell'Euing. Ma fra Tanaquilla e le Vestali non c'è concreto collegamento. I due punti di contatto più prossimi — i rapporti con il genio del focolare e la identificazione con una Gaia Cecilia, mentre esiste un'altra Gaia vestale, Gaia Taracia — si sono rivelati entrambi estranei alla personalità di Tanaquilla: il primo perché solo dipendente dalla sua partecipazione alla cerchia dei Tarquinii, il secondo perché frutto di tardiva identificazione.

Poiché alla tesi dell'Euing ha aderito programmaticamente uno dei più intelligenti « esistenzialisti » della scuola di Francoforte, il Kerényi, è necessario riasserire in fondo che la sostanza di figure come Tanaquilla non può trovarsi in una esperienza religiosa, ma semplicemente in un lavoro di fantasia. Poco importa che la fantasia abbia o no materia in una Tanaquilla storica. Essa *si* è creata una regina etrusca. L'esistenza conosce anche queste forme.

II

GAIA TARACIA E GAIA CECILIA

All'origine delle tradizioni su Gaia Taracia e su Gaia Cecilia sta l'associazione di una divinità Gaia con Tiberino, nel culto di questo ultimo sull'isola Tiberina. Ciò è tanto vero che la leggenda su Gaia Taracia rivela ancora ad evidenza la preoccupazione di spiegare l'associazione di Gaia con Tiberino nell'isola Tiberina. Un riferimento all'isola Tiberina congettureremo anche per Gaia Cecilia. In altre

22. Roscher, *Lex.*, s. v. « Vesta ».

23. « De virginibus vestalibus », *Mnemosyne* 54, 1926, 440 segg. Per la storia delle Vestali in età repubblicana ora fondamentale F. Muenzer, « Die römischen Vestalinnen bis zur Kaiserzeit » in *Philologus* 92, 1937, 47-67; 199-222.

parole Gaia Taracia e Gaia Cecilia si dimostrano come figure leggendarie sorte dalla riflessione su una divinità Gaia: lo stesso si può dire di quella Gaia Fufezia, che compare nell'ombra di Gaia Taracia senza ormai più personalità propria, salvo nel nome significativo [24].

Ma a due cose occorre subito por mente, se si vuole intendere il formarsi di queste tre figure da un nucleo solo. In primo luogo, tutte e tre presuppongono che la natura originaria di Gaia fosse già dimenticata: esse diversamente si sforzano di interpretare Gaia come donna, che deve avere un gentilizio. Perciò sarebbe metodicamente erroneo cercare il significato della divinità Gaia prima di interpretare le leggende su Gaia Taracia e Gaia Cecilia. Quel significato, posto pure che lo si riesca a trovare, non conta per la interpretazione delle leggende su figure che vogliono essere di donna. L'indagine sulla dea Gaia, in quanto associata col dio Tiberino, dovrà essere riservata allo studio sul culto del Tevere. I risultati a me già noti di tale studio confermano la bontà del procedimento metodico ora enunciato.

In secondo luogo, le due leggende su Gaia Taracia e Gaia Cecilia (per tacere ora della Fufezia troppo esiguamente nota) tanto più divergono in quanto presto investite di preoccupazioni nuove e differenti: Gaia Taracia deve spiegare i privilegi delle Vestali; Gaia Cecilia perché il prenome Gaia sia nella cerimonia nuziale assunto dalla sposa e valga a simbolo di perfetta matrona romana. La Gaia che spiega il prenome Gaia non può essere una Vestale e già perciò deve avere un diverso gentilizio. Ne consegue pure che, mentre

24. Si veda oltre lo Euing p. 40 segg. A. Schwegler, *Röm. Gesch.* II, 46; Th. Mommsen, *Röm. Forsch.* II, 6 n. 18; O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum*, 1885, II, 112, n. 3; Th. Zielinski, *Quaestiones comicae*, 1887, 80 segg.; E. Pais, *Ancient Legends of Roman History*, 1905, in specie cap. IV (su Acca Larentia) e V (su Tarpeia); Boehm, *Pauly-Wissowa*, s. v. « Gaia Taracia »; G. Mancini, *Not. Scavi*, 1921, p. 119; L. Deubner, « Zur römischen Religionsgeschichte », *Röm. Mitteil.* 36-37, 1921-22, 23 segg. Tipico lo scetticismo di G. Wissowa, « Bruchstücke des römischen Festkalenders », *Hermes* 58, 1923, 389-90. Del Pais v. anche *St. critica di Roma*, I, 2, 1913, 476, n. 3. Ripete sostanzialmente Pais, M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'antiquité*, Paris 1902, 15-31. Le congetture di St. Weinstock, « Ludi tarentini und ludi saeculares », *Glotta* 21, 1933, 40 segg. e s. v. « Tarentum » in *Pauly-Wissowa*, ignorando la esistenza di una divinità Gaia, sono erronee: ciò è riconosciuto dallo stesso Weinstock, *Gnomon*, 1936, p. 658. Tuttavia lo studio del Weinstock contiene elementi importanti che andranno discussi in rapporto con i ludi secolari.

Gaia Taracia mantiene più evidente il rapporto originario con Tiberino e l'isola Tiberina, Gaia Cecilia si differenzia a tale punto da quasi smarrirlo. La sua immagine poté essere trovata in qualche statua di donna filante, depositata, chi sa per quale ragione, nel tempio di Semo Sanco sul Quirinale: che Semo Sanco fosse pure venerato nell'isola Tiberina dovrà infatti molto verosimilmente essere considerato una mera coincidenza.

Secondo una tradizione l'isola Tiberina[25] sarebbe sorta dalle biade buttate in Tevere, quando fu consacrato a Marte l'ager Tarquiniorum alla fine dell'età regia. Valga il racconto di Livio, II, 5: *Ager Tarquiniorum qui inter urbem ac Tiberim fuit, consecratus Marti, Martius deinde campus fuit. Forte ibi tum seges farris dicitur fuisse matura messi. Quem campi fructum quia religiosum erat consumere, desectam cum stramento segetem magna vis hominum simul immissa corbibus fudere in Tiberim tenui fluentem aqua, ut mediis caloribus solet. Ita in vadis haesitantes frumenti acervos sedisse inlitos limo; insulam inde paulatim, et aliis quae fert temere flumen eodem invectis, factam; postea credo additas moles manuque adiutum, ut tam eminens area firmaque templis quoque ac porticibus sustinendis esset.* Che ritorna in Dionigi, V, 13, 2-4, con l'unica differenza che il campo era già prima sacro a Marte, poi consacrato da Tarquinio.

Plutarco, *Poplic.* 8, conosce pure questa tradizione e la narra per disteso: sola variante notevole è che τοῦ δ' ' Αρείου πεδίου τὸ ἥδιστον ἐκέκτητο Ταρκύνιος, dunque non tutto il campo Marzio costituiva l'ager Tarquiniorum. Ma accanto pone un'altra leggenda: ἔνιοι δὲ τοῦτο συμπεσεῖν ἱστοροῦσιν οὐχ ὅτε τὸ Ταρκυνίου καθιερώθη πεδίον, ἀλλὰ χρόνοις ὕστερον ἄλλο χωρίον ὁμοροῦν ἐκείνῳ Ταρκυνίας ἀνείσης. ἡ δὲ Ταρκυνία παρθένος ἦν ἱέρεια, μία τῶν ' Εστιάδων, ἔσχε δὲ τιμὰς ἀντὶ τούτου μεγάλας, ἐν αἷς ἦν καὶ τὸ μαρτυρίαν αὐτῆς δέχεσθαι μόνης γυναικῶν. τὸ δ'ἐξεῖναι γαμεῖσθαι ψηφισαμένων οὐ προσεδέξατο. καὶ ταῦτα μὲν οὕτω γενέσθαι μυθολογοῦσι.

È troppo ovvio che questa versione coincide con il racconto di Plinio e Aulo Gellio sugli onori alla Vestale Taracia, perché cedette al popolo romano il campo Tiberino, detto anche Marzio: il nome campo Tiberino spiega l'isola Tiberina. Plinio XXXIV, 25: *inve-*

25. M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'antiquité*, cit.; J. Weiss in *Pauly-Wissowa*, s. v. « Tiberina insula ».

nitur statua decreta et Taraciae Gaiae sive Fufetiae virgini Vestali ut poneretur ubi vellet, quod adiectum non minus honoris habet quam feminae esse decretam. meritum eius ipsis ponam annalium verbis: quod campum Tiberinum gratificata esset ea populo. Gellio VII, 7: *Accae Larentiae et Gaiae Taraciae, sive illa Fufetia est, nomina in antiquis annalibus celebria sunt. Earum alterae post mortem, Taraciae autem vivae amplissimi honores a populo Romano habiti. Et Taraciam quidem virginem Vestae fuisse lex Horatia testis est quae super ea ad populum lata. Qua lege ei plurimi honores fiunt, inter quos ius quoque testimonii dicendi tribuitur, testabilisque una omnium feminarum ut sit datur. Id verbum est legis ipsius Horatiae; contrarium est in duodecim tabulis scriptum: improbus intestabilisque esto. Praeterea si quadraginta annos nata sacerdotio abire ac nubere voluisset, ius ei potestasque exaugurandi atque nubendi facta est munificentiae et beneficii gratia, quod campum Tiberinum sive Martium populo condonasset.*

Per chiarezza è subito da ricordare che anche Acca Larenzia lascia dei campi al popolo romano. Continua Gellio *l. c. Sed Acca Larentia corpus in vulgus dabat pecuniamque emeruerat ex eo quaestu uberem. Ea testamento, ut in Antiatis historia scriptum est, Romulum regem, ut quidam autem alii tradiderunt, populum Romanum bonis suis heredem fecit.* Uno di questi campi si chiamava *Turax* secondo Catone presso Macrobio I, 10, 16: *Cato ait Larentiam meretricio quaestu locupletatam post excessum suum populo Romano agros Turacem Semurium Lintirium et Solinium reliquisse . . .* Ma poiché il marito di Acca Larenzia viene chiamato Tarutius da Agostino, *Civ. dei* VI, 7, 2, Ταρρούτιος in Plutarco, *Rom.* 5, 3 e *Quaest. rom.* 35, p. 273 B, Tarutilius dai Fasti Prenestini (*C.I.L.* I^2 p. 238; 338), anche a prescindere dall'evidentemente identico Carutius in Macrobio I, 10, 17 (da Macro), la correzione di *Turacem* in *Taracem*[26] è palmare.

Una Gaia è associata con il dio Tevere. Si cerca una causa di questa associazione; e la ricerca equivale a dare un gentilizio a una entità che ha o è ritenuta avere un prenome: in questo stesso processo, se non già prima, la coscienza di una divinità Gaia è sparita per la donna Gaia. C'è d'altronde da spiegare che l'isola Tiberina non compare nella più antica tradizione romana: il ponte Sublicio,

26. Mommsen, *Röm. Forsch.* II, 6; Zielinski, *Quaestiones comicae*, 87 segg.; Wissowa in *Pauly-Wissowa*, s. v. « Acca Larentia ».

il più antico ponte[27], non passa per l'isola. A noi le ragioni strategiche e territoriali possono essere ovvie[28], non così agli antichi.

Ora dalle stesse fonti risulta in modo indubbio che sulla sponda del Tevere stava una lingua di terra che si chiamava all'incirca *ager Tarax*. Il nome compare esplicitamente solo nella tradizione su Acca Larenzia, che tra i suoi campi ne ha uno così chiamato; ma poiché Gaia è Taracia, non può sussistere ombra di dubbio che essa prenda il suo gentilizio da tale campo. In altre parole: perché, a spiegare l'associazione di Gaia con Tiberino, è scelto l'*ager Tarax ?*

Prescindo dalla associazione casuale, che mi pare messa fuori questione da tutta la struttura della leggenda. Aggiungo subito che metterei ugualmente fuori questione una interpretazione di carattere sacrale. So bene che l'*ager Tarax* non può non essere identico con il *Tarentum* o *Terentum* del campo Marzio (Festo s. v. *Terentum;* Zosimo II, 2, ἐπὶ τοῦ κατὰ Τάραντα ' Αρείου πεδίου ecc.), dove si svolgevano i ludi tarentini, o secolari. Senza stare a discutere qui il rapporto tra *Tarax* e *Tarentum* (che come tutta l'origine dei ludi secolari discuto in una ricerca speciale già pronta), non voglio contestare che questa identità possa lasciare presumere che il *campus Tarax* fosse una zona sacra anche prima del 249 a. C., data di istituzione dei ludi tarentini secondo la tradizione migliore; presunzione accresciuta dal fatto che il Tarentum era πυροφόρον πεδίον (Zos. II, 3; cfr. Val. Massimo II, 5: *in solo magis fumante quam ullas ignis habente reliquias*). E se il *campus Tarax* era una zona sacra potrebbe non essere esagerata fantasia supporvi anche un culto della dea Gaia. Ma di fronte a tutte queste possibilità astratte sta l'unico elemento certo che Gaia era venerata non nell'*ager Tarax*, bensì sull'isola Tiberina.

È invece possibile spiegare perfettamente perché si sia ricorso all'ager Tarax senza presupporre che Gaia vi avesse un culto. Basta ricordare la tradizione parallela che l'isola Tiberina nacque per biade buttate in Tevere da un campo dei Tarquini.

È evidente che questa versione parte ugualmente dal nome Tarax che interpreta come riferentesi ai Tarquini. È dunque certa la

27. Contro le teorie di Mommsen e H. Jordan v. Besnier cit., 123 segg. Ulteriore bibl. in Platner-Ashby, s. v. « Pons Sublicius ».

28. Improbabile quindi l'opinione del De Sanctis, *St. dei Romani* I, pp. 394-5, che sull'isola Tiberina passassero ponti più antichi del Sublicio. Cf. già del med. *Riv. Filol.* 32, 1904, 167-8 in recensione al Besnier.

priorità del nome *ager Tarax* di fronte ad *ager Tarquiniorum* che compare esso pure nella tradizione. Ma occorre distinguere la priorità del nome dalla priorità di una leggenda in confronto all'altra. A tal proposito una osservazione del Deubner sembra definitiva. Si spiega nella versione dei Tarquini cacciati d'improvviso da Roma che le messi buttate frettolosamente nel Tevere abbiano formato l'isola, non si spiega la necessità di un simile gettito se il campo era della vestale Gaia. La leggenda del gettito delle biade ha potuto essere immaginata solo nel confronto dei Tarquini, non di Gaia. Ne consegue che la leggenda della formazione dell'isola Tiberina è nata senza intento di spiegare alcun culto come semplice eziologia per un'isola che non compariva nella storia più antica di Roma. Poi, la eziologia è stata trasferita a spiegare l'associazione di Tiberino e Gaia, e allora Gaia è diventata Gaia Taracia: nello stesso tempo la leggenda si piegava a dare ragione dei privilegi giuridici delle Vestali.

Di contro a quanto crede di obiettare al Deubner lo Euing, il riconoscere l'antichità del legame tra Gaia e Tiberino non implica punto che l'eziologia che li concerne sia antecedente alla versione che ha per protagonisti i Tarquini. Tanto meno sarà opportuno ricorrere ad argomenti linguistici e concludere a una originaria identificazione di Tarax e Tarquinius, di Taracia e Tanaquilla ecc. L'etimologia popolare connesse certamente Tarax con Tarquinius; ma tenne sempre distinta la versione che concerneva Taracia da quella che riguardava i Tarquini, cioè lavorò in due direzioni separate. Se dunque pure fosse vero che tale etimologia popolare colpiva nel segno, in quanto Tarax, Taracius e simili possono aver da fare in origine con tarc-na [29], non è possibile ricavarne alcuna deduzione sull'identità di Taracia con Tanaquilla. Quando il testo plutarcheo chiama Ταρκυνία la vestale, invece di Taracia, non pensa evidentemente a Tanaquilla, ma contamina per una superficiale confusione i nomi dei protagonisti dei due rami della tradizione: che è cosa troppo diversa. Così lo stesso Plutarco, *Rom.* 4 chiama ῾Ρουμιλία la dea Rumina. Lo Euing, che deduce « Die gens Taracia gehört

29. W. Schulze, *Zur Geschichte d. latein. Eigennamen* (Abh. Göttingen, 1904), 97 « Ich weiss nicht recht, ob ich *Taracius C.I.L.* I, 1202 = X, 4362 = Bücheler carm. epigr. 362 (Capua) bei *Tarcna* oder bei *Tarna* unterbringen soll. Die Analyse *Tar-ac-ius* ist jedenfalls zulässig ». Di qui Euing, p. 45 senza più dubbi.

also eben ihres Namens wegen in nächste Nähe zur gens Tarquinia› und es ist ganz in der Ordnung, dass eine und dieselbe Geschichte bald von einer Taracia, bald von einer Tarquinia erzählt wird », dimentica che di questa appartenenza della vestale alla gente Tarquinia la tradizione non sa, e se manca nella leggenda la coscienza della identità la identità non esiste. Tanto più quando da Tarquinia si vuole passare a Tanaquilla, che non è mai detta *sic et simpliciter* Tarquinia. Del resto uno studio di C. Battisti [30] avrebbe potuto avvertire che Tarax si ricollega a un vasto strato di toponomastica mediterranea (tipo Tarraco, Tarracina) a cui può appartenere la stessa Tarquinia come una delle tante manifestazioni parallele: ciò esclude un rapporto particolare fra Tarax e Tarquinia se non come prodotto di riflessione etimologica seriore, quale appunto abbiamo presupposto.

Né da altro punto di vista si può obiettare con lo Euing che anche dalla tradizione dei Tarquini non risulta la necessità di sacrificare tante messi e che tale necessità va rintracciata nella natura del dio Marte, cui era consacrato il campo Marzio, sede in definitiva di tutte queste leggende [31]. Il dio Marte c'entra solo per confermare la priorità della versione dei Tarquini, poiché l'antecedente carattere sacro del campo Marzio usurpato dai Tarquini (così spiega Dionisio di Alicarnasso) imponeva il gettito delle biade del terreno sconsacrato. La versione di Taracia non si prestava nemmeno all'intervento di Marte. Al fondo dell'affermazione dell'Euing sta la confusione di una innocente eziologia con una leggenda rituale, di cui qui non esiste traccia.

Risultano dunque contemporaneamente spiegati i nomi di *ager Tarquiniorum* e di *campus Tiberinus*, che le fonti attribuiscono al campo di Gaia Taracia: il primo come prodotto di una variante (la quale conferma la priorità del nome *Tarax*), il secondo come

30. « Tarracina-Tarraco e alcuni toponimi del nuovo Lazio », *Studi Etruschi* 6, 1932, 287 segg., in particolare p. 332 contro A. Schulten, « Die Etrusker in Spanien », *Klio* 23, 1930, 365 segg. (che notoriamente confonde Etruschi con strato preindeuropeo).

31. Euing, p. 43: « Dass alles, was sich auf dem Felde befand, das Getreide und auch die Bäume, vernichtet wurde, erklärt Dionys damit, dass Tarquinius das schon vorher dem Mars heilige Feld usurpiert habe. Aber die Notwendigkeit, alles Gewachsene zu vernichten, wird dadurch um nichts klarer. Sie wird vielmehr in der Natur des Mars selbst zu suchen sein ».

una semplificazione per cui l'isola Tiberina sarebbe nata da un *campus Tiberinus*.

Facile ora spiegare i due nomi di Fufetia e Caecilia ugualmente attribuiti a Gaia. Più facile spiegare Fufezia dopo il sostanziale chiarimento già raggiunto dall'Euing.

Tiberino, il dio, appare trasformato in re latino di Alba Longa dalla tradizione più comune (per es. Liv. I, 3, 8; Festo p. 366 M. = 503 L.). Era naturale che a Gaia si pensasse di dare un nome che ricordasse la medesima Alba, come quello di Fufezia: Fufezio era stato l'ultimo re o dittatore di Alba. S'intende che andranno escluse assolutamente tutte le conseguenze che l'Euing crede di trarre da questa relazione. La connessione non sembra aver nessun significato riposto. Che ad Alba esistessero Vestali, può contribuire certo a spiegare che a una Fufezia di Alba si pensasse per una Vestale (*quamquam diruta . . . Vestam colit Alba minorem*, Giovenale IV, 60-61); ma nulla autorizza a dedurre: « Immer weist die Ueberlieferung auf Vesta hin, so dass in den beiden Königshäusern von Rom und Alba Longa der Vestakult von besonderer Bedeutung gewesen sein muss ».

La leggenda su Gaia Cecilia rappresenta una variante più remota. Essa verosimilmente parte dalla connessione tra i Tarquini e la nascita dell'isola Tiberina; donde era facile supporre che la Gaia venerata con Tiberino nell'isola fosse stata moglie di Tarquinio. Una moglie deve avere un gentilizio: come si trovò Gegania, si sarà trovato Cecilia. Connessione con Ceculo in particolare, cioè fondamento mitico, non sembra sussistere: se c'è stata, ormai non è più determinabile.

È comunque evidente che le tre tradizioni di Gaia Taracia, Gaia Cecilia e Gaia Fufezia sono delle spiegazioni variamente impostate e poi variamente sviluppate del legame cultuale fra Tiberino e Gaia. La natura prima di Gaia è impregiudicata. Chi vuole rifletta sin d'ora che Gaia dea sta a Gaia prenome e a Gaia nome di uccello (« gazza »), come Titus, genio o dio nell'agro falisco, sta a Titus prenome e a Titus nome di uccello (« colombo selvatico »).

III

ACCA LARENZIA

Il 23 dicembre erano festeggiati i Larentalia, in cui il flamine Quirinale compiva un sacrificio funebre ad Acca Larentia o Larentina (Fasti Prenestini, *C.I.L.* I², 338; Macrob. I, 10, 11: *feriae sunt Iovis quae appellantur Larentinalia;* Plut. *Quaest. rom.* 34, p. 272 E; Gell. VII, 7, 7: *a flamine Quirinali sacrificium ei publice fit;* Varr. *de l. l.* VI, 23-24; Ovid. *Fasti* III, 57; Cic. *Epist. ad Brutum* I, 15, 8; cfr. Plut. *Rom.* 4, 5; Lattan. I, 20, 4).

Larentalia presuppone veramente Larenta, non Larentia o Larentina. D'altra parte la cerimonia è definita, oltre che da Macrobio, dai Fasti Prenestini come *feriae Iovis.* L'attribuzione a Giove, accettata dal Mommsen [32], è stata contestata poi dal Wissowa [33]. Ora C. Koch [34], prendendo in esame tutti gli aspetti ctonici di Giove che la più comune concezione romana ha consapevolmente soppresso, ha difeso la veridicità della testimonianza: nel ché ha avuto, tra gli altri, a predecessore il Pais [35]. Notevole è soprattutto che la denominazione di *feriae Iovis* ritorni anche accanto ai poplifugia, cioè ad altra cerimonia pressoché inspiegata [36].

Tuttavia la connessione con Giove non può togliere verosimiglianza alla tesi che la festa prenda il suo nome da una divinità Larenta [37], salvo a lasciare impregiudicato, per uno studio sulla preistoria del Iuppiter romano, in che termini stiano le due indicazioni in apparenza contraddittorie. W. Otto [38] e dietro lui E. Tabeling [39]

32. *Römische Forschungen,* II, 3.
33. *Religion und Kultus*², 116.
34. *Der römische Juppiter,* 1937, 92 segg.
35. *Ancient Legends of Roman History,* 62-63.
36. Non so come, partendo dalla interpretazione del regifugium come cerimonia di un re « cosmico », che indichi l'alternanza delle stagioni, può arrivare a interpretare la cerimonia parallela del poplifugium F. Altheim, « Altrömisches Königtum», *Die Welt als Geschichte,* I, 1935, 413 segg. Tendenza contraria di scindere il poplifugio dal regifugio in G. Devoto, in *Atti Ist. Veneto* 90, 1930, 1075 segg.
37. Wissowa in *Pauly-Wissowa,* s. v. « Acca », col. 134.
38. Nel fondamentale articolo « Römische Sagen. III, Larentalia und Acca Larentia » in *Wiener Studien* 35, 1913, 62 segg.
39. *Mater Larum,* 1932, 40 segg.

hanno proposto di vedere nei Larentalia una festa dedicata a un complesso di divinità ctoniche, i lari. Poiché Larentina o Larenta si lascia connettere con i lares solo attraverso a una forma larentes, come Aventinus può derivare da *aves* solo attraverso * aventes [40], appunto i larentes sarebbero oggetto della festa, e Acca Larentina solo in quanto « madre dei Larentes » [41].

Occorre distinguere. Accanto a Larentia ci è testimoniata una Larunda (Varrone, *l. l.* V, 74; Latt. I, 20, 35; Ausonio, *Technopaegnion* 8, 9: *genius domuum Larunda progenitus Lar*). La connessione tra Lārunda e Lārentia (il metro di quest'ultima assicurato da Ovidio, *Fasti* III, 55 e 57) è ovvia: è quindi verisimile una terza forma Larenta (senza contare la Lara di Ovidio, *Fasti* II, 571 segg.), da cui prenda il nome la festa. In tal caso Acca Larenzia o Larentina rappresenterà solo una variante, in cui la forma aggettivale dipenderà dal prenome Acca. Ma poiché una facile analisi di Acca Larentia — tenuto conto del valore preindoeuropeo e indoeuropeo di *akka* e del significato di pertinenza della formazione *ens*, *entinus* messo in luce da P. Kretschmer — porta a interpretare il nome « madre dei Lari », non resta che da constatare la identità di tale interpretazione con la definizione di Larunda quale progenitrice dei Lari, che è in Ausonio. Si capisce che esiste la difficoltà della lunghezza di Lăres; nondimeno, per quanto la si accentui [42], la congruenza tra l'analisi

40. P. Kretschmer, « Das nt-Suffix », *Glotta* 14, 1925, 84 segg. Sul rapporto tra Larenta e *larn* e *larnθ* di *C.I.E.* 3440, 3692 a cui rinvia L. Banti, *Studi Ital. Filol. Class.* 7, 1929, 183 n. 1 mi astengo.

41. Cfr. in specie E. Tabeling. La interpretazione di Acca Larentia come madre dei Lari naturalmente assai vecchia: cfr. per es. Müller-Deecke, II, 105 segg.; Schwegler, *Röm. Gesch.*, I, 431 segg. Per la connessione tra Acca ed Ercole cf. inoltre J. G. Winter, « The Myth of Hercules at Rome » in *Roman History and Mythology* ed. H. Sanders (University of Michigan Studies, IV), 1910, 171 segg. e J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, 348-9.

42. Si cf. A. Meillet-A. Ernout e A. Walde-J. B. Hofmann s. v. « lar ». Della bibliografia citata dal secondo si noti H. Ehrlich, *Zeits. f. vergl. Sprachf.* 41, 1907, 295 segg. E si aggiunga Boehm in *Pauly-Wissowa*, s. v. « Lares », col. 806. Walde-Hofmann: « bleibt nur die Annahme übrig, dass in *Lărēs*, *lārvae* eine ererbte Sippe (mit Ablaut ā: a) mit nicht fassbarer Grundbedeutung sekundär an die etr.-lat. Sippe *Lārunda* usw. angeschlossen wurde ». Gli argomenti linguistici di E. Samter sulla quantità di Larenta e Larunda in *Familienfeste der Griechen und Römer*, 1901, 115-117 sono notoriamente meno buoni della sua tesi fondamentale. Si cfr. ora F. Ribezzo, *Riv. Indo-gr.-it.* 21, 1937, 156.

del nome Acca Larenzia e la interpretazione antica della divinità Larunda rappresenta un ostacolo formidabile a scindere i due termini. Se si tiene conto della natura ctonia dei Lari [43], solo una festa alla madre dei Lari permette di comprendere che D. Giunio Bruto console nel 138 compisse la sua *parentatio* domestica non in febbraio, bensì in dicembre, cioè non in collegamento con i Feralia, bensì con i Larentalia (Plut. *Quaest. Rom.* 34 da Cic. *de leg.* II, 54, ora mutilato).

Il punto cruciale è di vedere se la natura originaria di divinità ctonia, e in particolare di madre dei lari, si rifletta nella duplice leggenda romana su Acca Larenzia o se questa non sia in alcun rapporto con il carattere originario della dea. Come è noto, secondo una versione, Acca Larentia è una etera, che il sacrestano del tempio di Ercole fa trovare al dio perché vinto ai dadi: il dio compensa l'etera facendole incontrare un ricco marito, Taruzio, da cui erediterà e potrà lasciare ai Romani quattro campi: Tarace, Semurio, Lutirio e Solinio (Fasti Praen.; Macr. I, 10; Plut. *Rom.* 5; *Quaest. rom.* 35; Tertull. *ad nat.* II, 10; S. Agostino, *Civ. d.* VI, 7). Secondo l'altra versione Acca Larenzia è la nutrice di Romolo, lupa per i suoi costumi, che sposa Taruzio dopo la morte di Faustolo e lascia erede Romolo (Fasti Praen.; Tertull. e Macrobio cit.; Livio I, 4, 7; Dion. Al. I, 84; 87; Ovid. *Fasti* III, 55 segg.; Plut. *Rom.* 4, ecc.). Taluno collegava inoltre con Acca Larenzia l'origine del collegio dei Fratelli Arvali. Diceva precisamente il giurista Masurius Sabinus (presso Gell. VII, 7, 8): *Ea mulier ex duodecim filiis maribus unum morte amisit. In illius locum Romulus Accae sese filium dedit seque et*

43. La natura ctonia dei Lari risulta ormai evidente dalla scoperta del nuovo frammento degli atti degli Arvali. Cf. L. Deubner in *Arch. f. Religionsw.* 33, 1936, 104. Il dubbio di M. P. Nilsson in *Deutsche Literaturz.*, 1933, coll. 172-4, che l'accenno alla madre dei Lari nel rituale del 240 d. C. sia interpolato non sembra giustificato. Per la più recente letteratura sui Lari oltre a Tabeling cit., cf. M. C. Waites, in *Amer. Journ. Arch.* 24, 1920, 241 segg.; L. R. Taylor, *ivi* 29, 1925, 299 segg.; G. Laing, *Class. Philol.* 16, 1921, 124 segg.; R. Vallois, *Rev. Archéol.* V S. 20, 1924, 21 segg.; H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy*, London 1926, p. 81; L. Banti, « Il culto dei morti nella Roma antichissima », *Studi ital. filol. class.* 7, 1929, 171 segg. Inoltre i cenni nella *Röm. Religionsg.* di Altheim (in specie vol. I passim) e la rassegna di Boehm in *Pauly-Wissowa* s. v. In sostanza, nella polemica tra Wissowa e Samter, è Samter il vittorioso.

ceteros eius filios fratres arvales appellavit (cfr. Plin. *n. h.* XVIII, 6). Altri poi tentò di distinguere l'una dall'altra figura, supponendo l'Acca nutrice di Romolo celebrata in aprile, in una data che è corrotta nel testo di Plutarco (*Rom.* 4, 5; *Quaest. rom.* 35), ma deve coincidere o con la festa del primo aprile a Venere Verticordia o con la festa delle Floralia del 28 aprile.

È nota pure la vicenda critica a cui andarono sottoposte le due versioni. Dopoché in genere si tendeva a considerarle di pari piano come espressioni di tradizioni varie sulla madre dei Lari [44], il Mommsen in una delle sue *Forschungen* più impressive indicava la versione della scommessa del sagrestano con Ercole come la « vera » tradizione favolistica su Acca Larenzia e giudicava la leggenda di Acca nutrice di Romolo come una trasposizione di tardi annalisti in cerca del nome per l'innominata nutrice: « so kam die Larentia dazu die anerkannte Larenmutter zu werden und beiher auch die göttliche Göttin der Arvalbrüder; die Siebenmeilenstiefel der Mythologen schritten vor ungeirrt weder durch Historie noch durch Prosodie ». Aderì non solo chi era vicinissimo come il Wissowa, ma anche chi era più lontano nella interpretazione della religione romana [45]. La ricerca fu modello di analisi tesa a negare un contenuto mitico alla religione romana. E si giunse a trovare l'origine della « vera » Acca Larenzia in una commedia greca d'Italia [46].

A questa tendenza reagiva il Pais [47]. Un ragionamento del Pais non è mai facile a riassumersi per gli elementi eterogenei che lo intorbidano. Ma la linea è originale e robusta. Se Acca Larenzia è la madre dei Lari, nulla di più naturale (come già aveva asserito lo Schwegler) che sia stata considerata la madre dei fondatori della città, come lupa: cioè la madre dei Lari sia stata in origine concepita in forma animale. La localizzazione del culto in quella zona che da

44. Per es. Müller-Deecke II, 105 segg.; Schwegler, *Röm. Gesch.* I, 431 segg.; L. Preller-H.Jordan, *Röm. Myth.* II, 26 segg.

45. Per es. W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 275, e ancora in *The Religious Experience of the Roman People*, 1911, p. 67.

46. Th. Zielinski, *Quaestiones comicae*, 80 segg.

47. Già in *Storia di Roma*, I, 1898, p. 312, poi ampiamente *Ancient Legends of Roman History*, 60 segg.. De Sanctis, *St. dei Romani*, I, p. 216 accetta la base topografica della connessione con Ercole e la interpretazione di madre dei Lari: per il resto segue Mommsen. Si vedrà che io sono d'accordo con lui.

lei prese il nome di curia Acculeia, dove era pure venerata la dea della voluttà Volupia [48], portò alla trasformazione di Acca in etera; la vicinanza dell'ara maxima di Ercole associò con lei il dio greco; la vicinanza del lupercale la fece moglie di Fauno, ovvero di Faustolo, e la trasformò in semplice nutrice dei fondatori.

W. F. Otto, ignorando Pais, riprende la interpretazione di Acca come madre dei Lari e la porta in altra direzione. Presupposto che Faustolo e Fauno siano la medesima cosa, fa notare che Fauno ed Ercole si scambiano in parecchie tradizioni. In particolare la famiglia Fabia, una delle due che fornivano i luperci, è ancora esplicitamente imparentata col dio lupo, cioè con Fauno, ma capostipite della famiglia è detto Ercole, mentre Fabula è soprannome che porta Acca Larenzia [49]. Sicché Larenzia era lupa, non perché meretrice, ma perché appartenente al dio lupo; e in quanto tale poteva opportunamente sostituire la lupa nella leggenda di Romolo. La madre dei Lari, sebbene non abbia dato il nome alla festa dei Larentalia, perché il suo nome vero è Larentina, e Larentalia andrà invece direttamente connesso con Lares, appartiene evidentemente al fondo della festa. La leggenda della fondazione del sacerdozio degli Arvali si giustifica con il posto che la madre dei Lari aveva nel culto dei medesimi. Il Tabeling ripete in sostanza solo questi argomenti: in più è tornato a difendere la tradizione varroniana (*de l. l.* VI, 23) che nei Larentalia si facessero sacrifici ai Mani degli schiavi.

48. Si combini Macrob. I, 10, 7 (duodecimo vero feriae sunt divae Angeroniae, cui pontifices in sacello Volupiae sacrum faciunt) con Varr. *l. l.* VI, 23 (Angeronalia ab Angerona, cui sacrificium fit in curia Acculeia). E cfr. Varr. *l. l.* V, 164 e i Fasti Prenestini al 21 dicembre.

49. Cfr. Festo p. 87 M. = 77 L. « Fovi, qui nunc Favi appellantur, dicti quod princeps gentis eius ex ea natus sit, cum qua Hercules in fovea concubuit. Alii putant eum primum ostendisse quemadmodum ursi et lupi foveis caperentur ». Press'a poco identicamente Plut. Fab. 1 e cfr. Sil. Ital. VI, 633 segg. Il nome Fabula per Acca Larentia in Plut. *Quaest. rom.* 35 τῇ δ'ἑταίρᾳ Λαρεντίᾳ Φαβόλαν ἐπίκλησιν εἶναι λέγουσιν; Latt. 1, 20 « . . . sed Faulam quoque quam Herculis scortum fuisse Verrius scribit » distingue Fabula da Acca. — È però da notare come sia del tutto arbitraria l'asserzione dell'Otto, *Wiener Studien* 35, p. 72 « Nun aber gibt uns die Ueberlieferung sogar noch den Namen jener Ahnherrin des Geschlechtes der Fabier: Fabula ». Affermazione poi ripresa dal Tabeling, p. 48: « Den Namen der Ahnfrau kennt die Ueberlieferung ebenfalls noch: sie hiess Fabula, ein Individualname, der zur Urheberin der Fabii aufs beste passt ». Entrambi rinviano all'articolo Faunus dell'Otto in *Pauly-Wissowa*, col. 2064, dove si citano solo i passi concernenti Acca Larentia!

L'interpretazione di W. F. Otto comincia col presupporre che la madre dei Lari sia ex origine una lupa, o in altri termini che Faustolo sia uguale a Fauno, Fauno sia il dio dei Luperci, i Luperci un culto del lupo, ed Ercole un sostituto di Fauno. Tutte supposizioni o gratuite o improbabili. Che Faustolo sia lo stesso Fauno del Lupercale è una ipotesi, come è noto, che ha trovato vasto favore, ma del tutto senza fondamento. Si adduca un solo argomento a suo favore [50]. Faustolo è invece ad evidenza la solita figura del pastore di tante leggende. Che poi Fauno sia il dio dei Luperci è una opinione antica assai diffusa, ma non l'unica, e di cui non abbiamo diritto di asserire che sia originaria [51]. E peggio si sta poi con il punto fondamentale che i Luperci siano lupi o incarnazioni del lupo. I luperci sono, in realtà, per le testimonianze antiche, capri (Festo p. 57 M. = 49 L. s. v. *Creppos* confrontato con p. 48 M. = 42 L.); e solo la connessione, evidentemente artificiosa, del Lupercale col mito di Romolo ha potuto far pensare che siano lupi. Etimologicamente è senza dubbio possibile che lupercus: lupus = noverca: nova; ma intrinsecamente è da preferirsi l'altro etimo da lupus e arceo (già in Servio, *Aen.* VIII, 343). Il quale non sarebbe nemmeno escluso se fosse davvero da credersi che i Lupercalia siano stati dedicati in origine a un dio Luperco, che risulta solo da Giustino 43, 1, 7. Ma la più ovvia supposizione è naturalmente che questo dio sia una semplice deduzione dai luperci. La proposta di identificare Fauno con Luperco per la presunta etimologia di Fauno = lupo (sulla base di due glosse di Esichio: frigio δάος. λύκος ; gr. θαῦνον. θηρίον e di altre connessioni più lontane), se anche quell'etimo è esatto, trascura due fatti: 1) che lo stesso Luperco è, come dicemmo, problematico; 2) che non è detto che, se anche la denominazione Luperco fosse antica, essa sia sorta quando si aveva ancora coscienza dell'eventuale natura di lupo di Fauno. Pure ammessa l'identità

50. Concordo dunque pienamente nel giudizio del Wissowa in *Pauly-Wissowa*, s. v. « Faustulus ».

51. Si cfr. in specie L. Deubner, *Arch. f. Religionswiss.* 13, 1910, 481 segg. e Rose, *Mnemosyne* 60, 1933, 385 segg. Già De Sanctis, *St. dei Romani* I, 276, che però (p. 262) ritiene antico il dio Lupercus. Un decisivo sostegno alla tesi del Deubner è nello studio di U. Pestalozza, « Iuno Caprotina », *Studi e materiali storia delle religioni* 9, 1933, 38 segg.

di Fauno con Luperco, pure ammesso l'etimo Fauno = lupo, non ne risulterebbe ancora che Lupercus = lupo [52].

Dopo di che resta già chiarito in che cosa pecchi il presunto parallelismo tra Fauno ed Eracle. Di esso in sostanza si sanno dare due esempi. Uno è quello di Latino, che per Festo p. 220 M. = 245 L. e altri, è figlio di Ercole, mentre per Virgilio *Aen.* VII, 47 e altri, è figlio di Fauno; ma, data la posizione di Ercole e di Fauno nelle leggende sulla preistoria laziale, non si saprebbe ricavarne nulla per la natura delle due divinità.

Il secondo esempio poi della gens Fabia che ha per padre Ercole avrebbe significato se si ammettesse che i luperci Fabiani erano lupi, e, in quanto lupi, Fauni; ma se si contesta questo punto, cade ogni parallelismo, e le tradizioni sulle foveae contro i lupi da cui i Fabii avrebbero preso il nome andranno invece messe in correlazione con l'etimo già antico di luperci da lupus e arceo.

Tutto ciò doveva essere detto solo *ad abundantiam*. Nei suoi termini più semplici il problema sta come il Mommsen lo aveva intuito: la leggenda di Acca ed Ercole deve essere anteriore a quella di Acca nutrice di Romolo, non solo per la documentazione sostanzialmente più antica, ma perché non si spiega quando l'altra tradizione fosse sorta prima. Acca nutrice (non madre di Romolo) non avrebbe ceduto il posto ad Acca amante di Ercole e di Taruzio. La natura originaria di madre dei Lari non tocca la genesi delle singole leggende. Né si dica che la variante su Acca e la istituzione dei Fratelli Arvali, i quali avevano di fatto un culto particolare per i Lari e la loro madre (W. Henzen, *Acta fr. Arv.*, p. 145; Dessau 9522), presupponga verosimilmente che nella tradizione degli Arvali la connessione tra Acca Larenzia e la madre dei Lari fosse tenuta in qualche modo desta: perché anche in questa costruzione Acca è già donna, che dà luogo con i proprî figli alla istituzione di un collegio sacerdotale. Tutt'al più dunque si sarà ritenuto verosimile

52. L'etimo da lupus arceo ammesso da Meillet-Ernout s. v. Per l'interpretazione di Fauno = lupo v. A. v. Blumenthal, *Hesych-Studien*, Stuttgart 1930, p. 38 e Walde-Hofmann, s. v. « Faunus ». Il materiale sui luperci nei vari articoli lupercal, lupercalia, luperci, lupercus del Marbach in *Pauly-Wissowa*. Per Fauno W. Otto, s. v., *ivi*. Altheim, *Röm. Religionsgeschichte* II, 71 segg. ritiene la questione dei luperci risolta dall'etimo di Blumenthal; cf. ora *A History of Roman Religion*, 1938, 206 segg.

che un collegio particolarmente dedicato al culto dei Lari avesse origine da una Larenzia, cioè da una donna che prendeva il nome dai Lari. La spiegazione della connessione con Ercole e della natura di meretrice è stata invece data esattamente dal Pais richiamando gli elementi topografici dell'ara massima e del culto a Volupia nella curia Acculeia. Del pari è verosimile (ma non necessario) che l'ulteriore evoluzione della figura di Acca sia stata provocata dalla vicinanza del Lupercale.

La conferma che le leggende su Acca Larenzia sono sorte quando la sua natura originaria andava sparendo e non ne preservano più elementi è nella donazione dei quattro campi allo Stato, fra cui il campo Tarace, con cui si è voluto spiegare il suo culto.

Come già vide il Mommsen, da cui a torto si è discostato il Deubner, tale tradizione è parallela e non già più antica di quella concernente Gaia Taracia. Noi osservammo che esistevano diverse tradizioni per spiegare la genesi dell'isola Tiberina. Il tratto più antico è verosimilmente quello della confisca di un campo appartenente ai Tarquini, donde il motivo fu poi trasferito a Gaia per spiegare la sua connessione con Tiberino. Comunque, la tradizione su Gaia Taracia ha lo scopo specifico di spiegare un culto con il campo Tarace; quella di Acca Larenzia attribuisce soltanto alla medesima la donazione di un complesso di beni statali, di cui non si sapeva come giustificare la presenza. È dunque tradizione diversa, parallela. La quale lascia ancora a divedere che per spiegare il nome Tarace del campo famigerato si era ricorso a una terza ipotesi, oltre che a quelle riconnettenti il nome con Tarquinio e con una proprietaria Taracia: si era, cioè, pensato a un proprietario Taruzio. Non c'è dubbio che la figura di Taruzio è antecedente alla sua connessione con Acca Larenzia, perché spiega solo uno dei quattro nomi di campi che Acca lascerà in eredità ai Romani. Nulla però si può dedurre dal fatto che Taruzio compare anche in una tradizione su Romolo, che ignora Acca Larenzia ed è verosimilmente nel suo nucleo del tutto indipendente da lei: la variante di Promathion in Plutarco, *Rom.* 2, ἐκ δὲ τοῦ φαλλοῦ τῆς θεραπαινίδος τεκούσης δίδυμα, δοῦναί τινι Τερατίῳ τὸν Ταρχέτιον ἀνελεῖν κελεύσαντα. τὸν δὲ θεῖναι φέροντα τοῦ ποταμοῦ πλησίον. εἶτα λύκαιναν μὲν ἐπιφοιτᾶν μαστὸν ἐνδιδοῦσαν, κτλ. Sembra verosimile infatti che questa figura sia penetrata qui dalla leggenda che collegava Acca Larenzia e Romolo. In tutto ciò è già implicito che non si darà nessun significato

speciale al soprannome Fabula attribuito ad Acca. Può essere (sebbene non sia documentato) che esso fosse in origine il nome della madre dei Fabii, poi passato ad Acca per la comunanza dell'amore con Ercole: in tal caso tutto sarebbe chiarito. Ma può anche darsi che Fabula non abbia nulla da fare con i Fabii, né con ... le fave [53], e sia in contrasto con l'altro epiteto della madre dei Lari, Tacita — o abbia significato ignoto.

Comunque si determini la natura prima di Acca Larenzia, rimane impregiudicato il valore della distinzione del Mommsen tra la vera e la falsa Acca Larenzia, cioè tra le fasi di una leggenda, che ignora il carattere divino originario della protagonista.

APPENDICE

TARPEIA

Un esempio eccellente del modo con cui la leggenda romana trasforma una divinità in figura umana — quasi senza più mantenere contatto con la personalità primitiva — resta sempre la tradizione su Tarpeia. Di essa mi occupo solo rapidamente in appendice non tanto perché dalla scuola di Francoforte la figura di Tarpeia non è stata, per quel che so, posta in discussione, quanto perché le vecchie osservazioni dello Schwegler con l'aggiunta della ipotesi del Reinach bastano, a mio avviso, a spiegare la leggenda. Il lavoro più recente del Krappe è sbagliato, nonostante l'abbondanza del materiale comparatistico; e l'articolo del Mielentz nel *Pauly-Wissowa* eccede in prudenza [54].

53. Si veda p. es. l'art. « Fabula » del Crusius in *Roscher*. [cfr. P. Mingazzini, *Athenaeum* 25, 1947, 140-165; D. Sabbatucci, *Studi Mat. St. Rel.* 29, 1958, 41-76; G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, 1965, 164-166].

54. Cf. B. G. Niebuhr, *Röm. Gesch.* I, 254; 263; Schwegler, *Röm. Gesch.* I, 1853, 462; 485 segg.; Preller-Jordan, *Röm. Mythol.* II, 1883, 351; I. Santinelli, « Tarpeja Vestale », *Riv. Fil. Class.* 31, 1903, 236 segg.; O. Rossbach, « Verschollene Sagen und Kulte auf griechischen und italischen Bildwerken », *Neue Jahrbücher* 7, 1901, 415 segg.; H. A. Sanders, « The Myth about Tarpeia » in *Roman Historical Sources and Institutions* (University of Michigan Studies, I), New York 1904, 1 segg.; Pais, *Ancient Legends of Roman History*, 96 segg.; S. Reinach, « Tarpeia », *Rev. Archéol.* IV S. 11, 1908, 43 segg.; id., *Cultes, Mythes et Religions* III, 1913, 223 segg. (donde si cita); A. H. Krappe, « Die Sage von der Tarpeia », *Rh. Museum* 78, 1929, 249 segg.; C. Fries, « De Tarpeiae fabula », *ibid.* 79, 1930, 111-12

Tarpeia riceve culto annuale alla sua tomba: Dion. Al. II, 40, 3 (secondo Pisone) χοὰς αὐτῇ ῾Ρωμαῖοι καθ᾽ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπιτελοῦσι. Dunque Tarpeia è una divinità infera, o più precisamente la divinità della gens Tarpeia, che per la località da essa occupata dava il nome anche al *saxum Tarpeium* [55]. È incerta invece la congettura del Mommsen che il culto di Tarpeia sia da collegarsi con la notizia del calendario di Filocalo al 13 febbraio, *Virgo Vesta(lis) parentat*, cioè con i Parentalia [56]. La congettura del Mommsen ha il merito di spiegare più facilmente perché un ramo della tradizione, almeno da Varrone in poi, consideri Tarpeia una Vestale (Varr. *de l. l.* V, 41); ma non è indispensabile. Un'altra tradizione (Plut. *Numa*, 10,1) dà il nome di Tarpeia a una delle quattro prime Vestali introdotte da Numa Pompilio. È chiaro che Tarpeia, come Canuleia, come Gegania, come Verania è stata scelta arbitrariamente in questo caso come nome di vecchia famiglia romana: rappresenta cioè una scelta nella sostanza indipendente dal mito di Tarpeia (sebbene sia troppo ovvio che il nome illustre per la leggenda debba aver contribuito alla preferenza), che poté poi influire con altri particolari (l'appellativo *virgo*, l'andare ad attingere acqua) nel trasformare la Tarpeia del mito in Vestale [57].

Più incerto ancora il collegamento fra Tarpeia e il culto della Luna, sospettato pure dal Mommsen sulle note monete delle genti sabine Tituria e Petronia, che contengono la raffigurazione del mito di Tarpeia. Monete di L. Titurio Sabino portano sopra la figura di Tarpeia, oppressa dagli scudi, una luna e una stella; d'altra parte monete di Publio Petronio Turpiliano hanno separatamente o la rappresentazione di Tarpeia o la rappresentazione di luna e stella [58]. (Trascurerei del tutto Properzio IV,

(dove informazioni su teorie aberranti); articoli in *Roscher* (Höfer) e *Pauly-Wissowa* (Mielentz). G. Campagna, « Elementi del mito di Tarpea in Properzio », *Riv. Fil. Class.* 54, 1926, 363 segg. difende solo in sostanza (a ragione) la lezione del v. 93 *a duce Tarpeio* seguendo il Sanders, p. 18. Si cf. inoltre le note successive.

55. W. F. Otto, « Römische ' Sondergötter ' », *Rh. Museum* 64, 1909, 465.

56. *C.I.L.* I², 309; Wissowa, *Rel. und Kultus*², 233. Ma si cfr. già le obiezioni della Santinelli nell'art. cit.

57. È naturalmente aberrazione partire col Sanders dalla vestale Tarpeia (a cui è attribuita inoltre esistenza storica!) per spiegare il culto di Tarpeia; ma è altrettanto errato considerare Tarpeia come originariamente vestale e confonderla con Tarquinia, Gaia Taracia, Gaia Cecilia ecc., come fa il Pais.

58. H. A. Grueber, *Coins of the Roman Republic*, I, 298; II, 65. Cf. Mommsen, *Röm. Münzwesen*, 585, n. 363; ma poi *C.I.L.* I², p. 296. Del Grueber anche I, p. 297 dove è nella seconda parte errata la affermazione: « The crescent moon with star above Tarpeia evidently records the introduction of the worship of Luna into Rome by the Sabine king, Tatius. Besides the temple dedicated to her on the

4, 23, il quale fa sì intervenire la luna, ma in modo che non si vede quale connessione possa avere con la ipotesi del Mommsen:

saepe illa immeritae causata est omina Lunae
et sibi tingendas dixit in amne comas).

Sembra ovvio che le raffigurazioni delle monete vogliono alludere alla tradizione che il sabino Tito Tazio avesse introdotto in Roma il culto della Luna (Varr. *de l. l.* V, 73; Dionisio II, 50, 3; S. Agostino *Civ. dei* IV, 23), senza includere per altro alcun rapporto diretto fra il richiamo a Tarpeia e tale allusione, tanto è vero che le due raffigurazioni possono essere separate. Sicché del carattere originario di Tarpeia è noto solo un atto cultuale: la *parentatio* annua.

La leggenda fa di Tarpeia non una dea, ma una fanciulla morta sotto gli scudi, traditrice per desiderio degli adornamenti dei soldati avversari o per amore o anche solo traditrice apparente. Nessun dubbio che la tradizione romana originaria conosce solo la prima versione: il tradimento per ambizione femminile. Il Krappe, che si fa forte del motivo universale del tradimento per amore al fine di postulare la priorità del motivo amoroso anche in Roma (eliminato poi dalla serietà di quei Romani delle guerre puniche, i quali trovavano inconcepibile il tradimento per siffatto impulso!), cade nel solito errore dei comparatisti: ignora la effettiva stratificazione delle versioni in Roma.

La versione del tradimento per ambizione è la più antica e diffusa: da Fabio Pittore e Cincio Alimento in poi (Dion. Alic. II, 38, 3; Liv. I, 11, 6; Ovidio, *Fasti* I, 261; Valerio Massimo IX, 6, 1; Plut. *Rom.* 17; Sil. Ital. XIII, 842, ecc.). La variante che trasforma Tarpeia in eroina, risalente a L. Calpurnio Pisone (Dion. II, 38 e Livio I, 11; cfr. Cronografo del 354, p. 144, Mommsen MGH), parte da questa tradizione e la modifica per spiegare il culto in Roma di Tarpeia. Non una traditrice, ma una eroina doveva essere oggetto di culto. Un altro tentativo razionalistico ci si presenta elaborato da un Antigono (presso Plut. *Rom.* 17), secondo cui Tarpeia era figlia di Tito Tazio e voleva vendicarsi di Romolo.

Aventine, she had a second sanctuary in the Capitol, probably on or near the spot where Tarpeia met her death». Cf. per il culto della Luna, Wissowa in *Pauly-Wissowa*, s. v., coll. 1809-10; H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the Br. Museum*, I, CIII. Dalle monete di Titurio, che sono di circa l'87 a. C., si deduce per intanto che già per ciò solo a torto il Wissowa *l. c.* ritiene che l'origine del culto della Luna dai Sabini sia una «dotta costruzione» di Varrone: essa è anteriore. Si conferma dunque per altra via la giustezza della osservazione di C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien*, 1933, 27, il quale osserva che Varrone cita gli annali, *ut annales dicunt*.

Che Antigono sia il Caristio non è naturalmente dimostrato [59], sebbene dalla menzione di Dionisio di Alicarnasso I, 6, risulti collocabile tra Timeo e Polibio, il che non disconviene alla ulteriore citazione presso Festo p. 328 L. = 266 M. Ma è almeno abbastanza verosimile che Antigono non attingesse a una tradizione romana. C'è infatti una notevole continuità fra la citazione di Festo (*Antigonus, Italicae historiae scribtor, ait, Rhomum quendam nomine, Iove conceptum, urbem condidisse in Palatio Romaeque ei dedisse nomen*) e quella di Plutarco (τῶν δ'ἄλλα περὶ Ταρπηίας λεγόντων ἀπίθανοι μέν εἰσιν οἱ Τατίου θυγατέρα τοῦ ἡγεμόνος τῶν Σαβίνων οὖσαν αὐτήν, Ῥωμύλῳ δὲ βίᾳ συνοικοῦσαν, ἱστοροῦντες ταῦτα ποιῆσαι καὶ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πατρός· ὧν καὶ Ἀντίγονός ἐστι): non conta che Plutarco, lavorando di seconda mano [60], dia al re di Roma il nome di Romolo e non di Romo che doveva trovarsi in Antigono. In entrambe le citazioni è una variante che aberra dalla tradizione romana, pur mantenendo certi elementi sostanziali di essa (origine divina del fondatore; connessione di Tarpeia con i Sabini). La struttura può paragonarsi a quella della leggenda sul Gaio zoppo rivelataci dalle διηγήσεις callimachee — aberrante e tuttavia in qualche modo connessa con la tradizione indigena. Si deve perciò forse trattare di una congettura del medesimo Antigono o in ogni caso di rielaborazione dotta greca, come usava Callimaco.

La trasfigurazione amorosa è evidente prodotto di quella scuola di Partenio, che ha preparato la fioritura della età augustea. Oggi sappiamo di più: se un Butas, forse il liberto di Catone Uticense (Plut. *Cat.* 70), scriveva degli Αἴτια di argomento romano (Plut. *Rom.* 21 Βούτας δέ τις αἰτίας μυθώδεις ἐν ἐλεγείοις περὶ τῶν Ῥωμαικῶν ἀναγράφων; Arnobio *ad nat.* V, 18 *in causalibus Butas*) si collegava anche in ciò a Callimaco. Non c'è dubbio che l'elegia di Simylos su Tarpeia (Plut. *Rom.* 17, 6; Diehl, *Anth. lyr.* VI, 18, p. 248) appartiene allo stesso ambiente.

Ἡ δ'ἀγχοῦ Τάρπεια παραὶ Καπιτώλιον αἶπος
ναίουσα Ῥώμης ἔπλετο τειχολέτις,
Κελτῶν ἣ στέρξασα γαμήλια λέκτρα γενέσθαι
σκηπτούχῳ, πατέρων οὐκ ἐφύλαξε δόμους.

Né deve fare meraviglia che essa trasferisca alla invasione gallica l'episodio che la tradizione romana non poteva se non concordemente attribuire alla lotta con i Sabini. L'arbitrarietà è forse identica — se pure

59. Negli articoli del *Pauly-Wissowa* e del *Roscher* dedicati a Tarpeia si parla tranquillamente di Antigono di Caristo; ma v. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, 1881, 176.

60. W. Uxkull-Gyllenband, *Plutarch und die griech. Biographie*, 1927.

meno stonante — alla pretesa di Callimaco di fare assediare dai Peucezi Roma, comunque sia da interpretarsi la genesi di questa asserzione callimachea. I Galli, non i Sabini, erano presenti alla tradizione letteraria ellenistica, soprattutto in quanto si interessava di Roma [61]. Perciò è ovvio, contro la tesi del Rossbach, che l'intervento dei Galli e la comparsa del motivo amoroso (del primo è poi una eco nello Scoliaste a Lucano I, 196) hanno la stessa origine ellenistica, e forse proprio in Similo. Properzio, non c'è bisogno di aggiungere chiarimenti, poteva accettare la interpretazione amorosa, non la variante gallica.

La quale ritorna nel noto racconto dei Paralleli minori dello Ps. Plutarco, 15, p. 309 BC, conservato più completamente in Stobeo Ecl. III, 10, 70, p. 426 Hense, in cui a Tarpeia è contrapposta una Demonice di Efeso, che tradisce la città a Brenno per cupidigia degli adornamenti gallici. Il nome del preteso autore, da cui viene ricavato il racconto, Clitofonte, è veramente noto anche (se si tratta, come sembra, della medesima persona) dagli Scolî omerici [62]. Né è legittimo ritenere che tutte le fonti citate nei Paralleli minori siano inventate [63]. Tuttavia è certo più prudente supporre che il racconto sia stato semplicemente fabbricato come parallelo alla leggenda di Tarpeia, forse ricordando l'elegia di Similo che collegava la stessa Tarpeia con i Galati. Non dunque la leggenda di Demonice andrà considerata il precedente della variante di Similo, ma viceversa [64].

La leggenda di Tarpeia è insomma fuori di dubbio impostata sulla cupidigia che porta al tradimento; il motivo dell'amore le è estraneo. Ne consegue che il problema della sua genesi sta sempre nei suoi termini classici: come una divinità del Campidoglio abbia potuto essere trasformata in una traditrice del medesimo, pur essendo oggetto di culto ogni anno.

Per la soluzione il punto naturale di partenza è il saxum Tarpeium. Che portasse il nome di Tarpeia la rupe donde venivano precipitati i condannati a morte non poteva se non far pensare a Tarpeia come a una colpevole di delitto nefando. Si può prescindere dalle colpe per cui av-

61. Si noti che Polieno VIII, 25 spiega l'esistenza della porta Pandana (v. oltre nel testo) con i Galli, mentre altre fonti si riferiscono ai Sabini.

62. K. Müller, *Fragm. Hist. Graec.* IV, 367 segg., in specie fr. 5.

63. Cf. l'avvertenza di E. Rohde, *Der griechische Roman*, 3 ed., 1914, p. 44, n. 8; ma per Clitofonte cf. F. Jacoby in *Pauly-Wissowa*, XI, 661 ———. Per Similo i dati in *Pauly-Wissowa*, III A, coll. 216-17. Sui rapporti con Properzio indicazioni in Schanz-Hosius II⁴, 200. La interpretazione di T. Le Roux, « The Elegiacs of Simylos », *Class. Review* 41, 1927, 52-3 non segna vero progresso.

64. Sanders, *op. cit.*, 22 riteneva Similo posteriore a Clitofonte.

veniva l'esecuzione, sebbene, come è noto [65], il delitto di tradimento vi fosse compreso: esempio l'esecuzione di disertori catturati, in Livio 24, 20, 6 (... *et recepti perfugae trecenti septuaginta, quos cum Romam misisset consul, virgis in comitio caesi omnes ac de saxo deiecti*). Ma una Tarpeia, seppellita presso la rupe Tarpeia, poteva avere dato il nome solo se macchiata essa stessa di grave colpa. Il tradimento, già in sé ovvio, veniva meglio determinato dalla vicinanza di una porta Pandana, che, per essere sempre aperta, esigeva una spiegazione. La migliore era ancora un tradimento che avesse imposto ai Romani la umiliazione di non poterla più chiudere [66].

Tuttavia, questi vari elementi non spiegherebbero ancora quanto è specifico della leggenda — il tradimento per desiderio dei monili e il seppellimento sotto gli scudi. Che sono proprio i due elementi i quali insieme contraddistinguono nella sostanza [67] la tradizione romana. Qui appunto interviene l'ipotesi di S. Reinach: la sede della dea Tarpeia doveva essere stata coperta in età e per ragioni ignote da spolie di nemici, cioè da scudi. Forse prima che fosse costruito il tempio di Giove Capitolino. Certo in età tarda queste spolie non esistevano più; ma ciò nemmeno fa meraviglia. E chi era stata seppellita sotto gli scudi e aveva tradito doveva aver desiderato non scudi, sì monili.

65. Mommsen, *Droit pénal*, III, 272-3.

66. Festo p. 220 M. = 246 L. *Pandana porta dicta est Romae, quod semper pateret.* Id. 363 M. = 496 L. *Tarpeiae esse effigiem ita appellari putant quidam in aede Iovis Metellinae, eius videlicet in memoriam virginis, quae pacta a Sabinis hostibus ea, quae in sinistris manibus haberent, ut sibi darent, intro miserit eos cum rege Tatio, qui postea in pace facienda caverit a Romulo, ut ea Sabinis semper pateret.* Cf. Arnobio, *Adv. gent.* IV, 3 *et quod T. Tatio, Capitolium (ut) capiat collem, viam pandere atque aperire permissum est, dea Panda est appellata, vel Pantica.* Si cf. anche Varrone, *l. l.* V, 42; Solino I, 13; Nonio Marcello, p. 63 Lindsay. Il testo di Polieno VIII, 25 è: Ῥωμαῖοι Κελτῶν τὴν Ῥώμην λαβόντων συνθήκας πρὸς αὐτοὺς ἐγράψαντο φόρους τελεῖν, πύλην ἀνεῳγμένην παρέχειν διὰ παντὸς καὶ γῆν ἐργάσιμον. Κελτοὶ μὲν ἐπὶ τούτοις ἐστρατοπέδευον, Ῥωμαῖοι δὲ ὡς φίλοις ξένια πολλὰ ἔπεμψαν καὶ οἶνον πάμπολυν. οἱ βάρβαροι, φύσει δὲ τὸ Κελτικὸν ὑπέροινον, πολὺν ἀρυσάμενοι τὸν οἶνον ὑπὸ μέθης, ἔκειντο, Ῥωμαῖοι δὲ ἐπελθόντες ἅπαντας κατέκοψαν, ἵνα δὲ κατὰ τὰς συνθήκας ἅπαντα ποιῆσαι δοκοῖεν, ἐπὶ πέτρας ἀπροσβάτου πύλην ἀνεῳγμένην κατεσκεύασαν.

67. Non si dimentica con ciò naturalmente l'analogia della leggenda di Scilla in Eschilo *Choëph.* 615 segg. ἅτ' ἐχθρῶν ὑπαὶ φῶτ' ἀπώλεσεν φίλον, Κρητικοῖς χρυσεοδμήτοισιν ὅρμοις πιθήσασα δώροισι Μίνω. Ma essa non conosce il punto più caratteristico, gli scudi. Mentre se è possibile che ci fossero leggende italiche o etrusche di uccisione sotto gli scudi — come ha tentato di provare il Rossbach art. cit. su H. Brunn-G. Körte, *Rilievi delle urne etrusche*, II, 2, tav. CXVIII — non riguardavano donna.

Erronea è indubbiamente l'analogia che il Bickel volle istituire fra la figura di Verginia e quella di Tarpeia [68]. Egli parte dalla dea Virginiensis di S. Agostino, *Civitas dei* IV, 11 e VI, 9, che naturalmente risale a Varrone: *cum virgini uxori zona solvitur, . . . dea Virginiensis vocetur — adest enim dea Virginiensis . . . et Venus et Priapus.* Il suffisso *ensis* fa pensare a una appartenenza a un luogo (Diana Nemorensis, Isis Campensis, pater Albensis in Dessau 4032 e pater Pyrgensis in Dessau 3839). Donde il Bickel deduce una divinità di un territorio Virginia della gens Verginia poi trasmutata per mito etimologico in divinità della virginità. Ma episodio collaterale di questo trapasso sarebbe il mito di Verginia, l'eroina del decemvirato: dea trasformata in donna come Tarpeia e come lei, in quanto dea, onorata di un culto. « Sobald diese Erzählung aus dem Zusammenhang der Geschichte des Decemvirates gelöst wird, bleibt nichts als eine Sage, wie sie angesichts des Totenkultes einer Verginia aus dem Namen herausgesponnen werden konnte » (p. 98).

È facile obiettare: 1) Virginiensis non è Verginia; 2) manca qualsiasi traccia di culto di Verginia, mentre è documentata per Tarpeia; 3) supporre Verginia una dea è tanto legittimo quanto trasformare in divinità Lucrezia o l'eroina dei Vespri Siciliani. Che però Virginiensis sia stata in origine la divinità locale e gentilizia della gens Verginia è possibile, come ha già ammesso il Wissowa [69].

68. E. Bickel, *Der altrömische Gottesbegriff*, 1921, 90 segg. Per il suffisso *ensis* Stolz-Leumann-Hofmann, 173, p. 236.

69. *Philol. Wochenschrift*, 1921, col. 995. [Recente letteratura su Tarpeia in K. Müller, *Mus. Helv.* 20, 1963, 114; G. Devoto, *Scritti Minori* II, 1967, 355-361; G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, 1965, 296].

X

A. ALFÖLDI, *EARLY ROME AND THE LATINS* (Jerome Lectures, Seventh Series). Ann Arbor: the University of Michigan Press, 1965 *.

Early Rome and the Latins is the boldest book Alföldi has so far produced. It is marvellously learned and stimulating. It studies the early political relations between Rome, the Latin League and the Etruscans, and it touches only incidentally on the social and constitutional organization of early Rome which will be the subject of one or more further books. To judge from various hints in this book and from the previous works, what Alföldi has to say about constitutional problems will be even more unconventional and provocative than the present book. While G. Dumézil thinks of the Romans as conservative Indo-Europeans with a tripartite organization, Alföldi sees them as the heirs of the dualistic organization of the nomadic ancestors of the present-day Hungarians. The main theories of *Early Rome and the Latins* can, however, be discussed without waiting for the next book, as they are to a considerable extent independent of Alföldi's views on archaic Roman society. I shall therefore disregard the constitutional questions and confine my criticism to the following basic theses of the present book:

(A) Much of what we read in Livy and Dionysius on early Rome is almost worthless because it goes back to the unscrupulous, propagandistic concoctions of Fabius Pictor. Fabius Pictor, being the first Roman historian holding a position of authority, imposed his lies on successive generations of Roman annalists.

(B) Rome was never an independent power during the monarchic period. It was in succession a vassal of Vulci, Veii, Tarquinii, Clusium. The end of the Etruscan rule (which happened about 504 B.C., when Porsenna of Clusium was defeated by Aristodemus of Cumae) was later than the end of the monarchy. Porsenna, after having dislodged the Tarquinii, set up a republican govern-

* [*Journal of Roman Studies*, 57, 1967, pp. 211-216].

ment under his control, but was compelled to give more freedom to the Romans after the battle of Aricia.

(C) Even under Etruscan control Rome remained a constituent part of the Latin League, which in its turn was affected by Etruscan influence. Alba Longa and Lavinium were in succession the federal centres of the Latins. Alba Longa was never destroyed by the Romans: it fell under the rule of Bovillae (apparently in the sixth century B.C.) and was absorbed together with Bovillae by Rome. As for Lavinium, it remained a flourishing federal centre down to the fourth century B.C. There was no Latin federal centre in Rome in the monarchic period. The temple of Diana on the Aventine was set up in the earlier part of the fifth century. Because the temple of Diana preceded the temple of Ceres, Liber and Libera as the archive of the plebs (so Alföldi thinks), the latter temple cannot be dated in 493 B.C.: in fact it must be later than 399 B.C., for the first *lectisternium* did not include the three gods.

A

According to Alföldi, Fabius Pictor lied about the past of Rome and knew that he was lying. He suppressed the foreign rule over Rome in the monarchic period. He virtually invented the canonic monarchic history and arbitrarily placed the foundation of Rome about 750 B.C., having no other starting point than Timaeus' date (814). He identified Mastarna with Servius Tullius, made Servius the founder of the Latin federal centre on the Aventine, invented the whole legal machinery of Roman territorial expansion during the monarchy and in the fifth century B.C. Fabius also introduced female characters into the hitherto austerely male Roman tradition: he fabricated the stories of Tarpeia, Lucretia, Cloelia, Coriolanus' mother, the wife of Arruns of Clusium. And finally the supreme piece of dishonesty: to belittle the Claudii, whom he hated, he made them arrive in Rome in 504 B.C., though he knew perfectly well that they were *Ur-Römer* like the Fabii. Pictor, indeed, thought nothing of adding a second decemvirate in order to present Appius Claudius as the villain of the story. Alföldi adds a word of compassion for the accused after his indictment: 'It was not his fault that his presentation of Early Rome became canonical' (p. 175). 'It is possible, too, that it was not entirely

his own decision to write his Annals. He could have been encouraged or even ordered by the Senate to do it when he reported on the situation abroad on his return from Delphi' (p. 174).

Anyone acquainted with the meagre fragments of Fabius will immediately ask himself how Alföldi can know so much about Fabius. The answer is, in fact, that he cannot. There is no evidence that Fabius dated the foundation of Rome by an arbitrary modification of Timaeus' chronology. We simply do not know how Fabius arrived at his date (which is not so distant from that of recent archaeological research!). There is no evidence that Fabius 'invented the dynasty of the Aeneads ruling in Alba Longa' (p. 126). All we know is that he presented Romulus as the grandson of Numitor. There is no evidence that 'it was Pictor who identified Mastarna . . . with the good old king of the authentic Roman legend, Servius Tullius' (p. 134). The emperor Claudius would never have said 'si Tuscos sequimur' if in fact he had followed Fabius in identifying Mastarna with Servius Tullius. There is no evidence that Fabius was systematically hostile to the Claudii, and it is straining credulity to suggest that Fabius invented the arrival of Attius Clausus in 504 B.C. The fact is that during the republican period nobody seems to have thought that there was anything wrong with such a date. If the Claudii had felt that this was a wicked invention of a Fabius, we would know: they had their historians. It was only in the different atmosphere of the Julio-Claudian family alliance that Attius Clausus was back-dated to Romulus (Suet., *Tib.* 1; cf. Verg., *Aen.* 7, 707): the statement by Alföldi (p. 160, n. 2) that this earlier date was Claudian family tradition has no basis in the sources. Alföldi is far too confident of his own notion of early Roman history if he can state dogmatically that about 504 B.C. the acceptance into the patriciate of newly arrived strangers 'would have been out of the question' (p. 160). The structure of the Roman patriciate about 500 B.C. is a matter for conjectures, not for dogmatic statements which plainly contradict some at least of our sources (for the likely emigration of the Veturii from Praeneste to Rome before 499 B.C., see the remarks by M. Torelli in *Dialoghi di Archeologia* 1, 1967, 38-44). It is even doubtful whether at the end of the third century B.C. the Fabian *gens* felt proud of going back to the true Romulus. Fabius Pictor seems to have kept quiet about that. Finally, it seems to me absurd

to saddle Pictor with the responsibility of having invented the second decemvirate (which was in the Fasti!) in order to denigrate the Claudii. Whereas there is no clear evidence that Fabius was hostile to the Claudii, there is unambiguous evidence that Naevius was (fr. 45 Morel); and it is a notoriously controversial question whether Naevius preceded Fabius.

Alföldi believes that 'having no predecessors, his (Fabius') possibilities for free invention were unlimited' (p. 173). But this is precisely what is not true. Fabius *had* predecessors (apart from the question whether Naevius was earlier). Since these predecessors were Greek, he was not likely to ignore them blatantly. Alföldi rapidly glosses over the fact that, according to Plutarch, Fabius followed Diocles of Peparethus about Romulus. He denies without plausible arguments that Timaeus told the story of Servius Tullius in some detail (cf. my *Terzo Contributo*, 1966, 649). He does not see the implications of Callimachus' story about the Roman mother who consoled her lame son (fr. 106-107 Pfeiffer). Whoever the son, his mother was a woman. Alföldi's suggestion that all the female characters such as Tarpeia, Tullia, Lucretia, Verginia, Cloelia, Coriolanus' mother, the wife of Arruns of Clusium are figments of Fabius's imagination would be unacceptable in any case; but now we have evidence in Callimachus that 'interest in female excellence', as Alföldi puts it (p. 158), existed in Roman legends earlier than Fabius. When I once wrote in a passage approved by Alföldi that, to the best of our evidence, Roman banquet songs did not celebrate women, I did not imply that the Roman tradition did not know of heroines. My remark was meant to confirm my thesis that banquet songs can never have been more than a small portion of Roman legendary tradition (*Secondo Contributo*, 84).

We have only a vague idea of what Fabius thought about the rule of the Tarquinii over Latium and Etruria. But the 'grande Roma dei Tarquinii', which irritates Alföldi so much, was not invented by Fabius Pictor—or by Giorgio Pasquali. In all probability it was present in the mind of the poet who wrote lines 1011-1016 of Hesiod's *Theogony*. This is taken to be a sixth-century addition (see M. L. West's commentary *ad loc.*). It states that Agrios and Latinos ruled the Etruscans. Alföldi (p. 188) gets rid of this disturbing piece of evidence by saying that the lines 'confuse the conquerors and the subjugated', and curiously adds that 'this

gross error reveals the fact that the statement cannot be a late insertion'. Obviously, much is obscure in Hesiod's passage, including the identification of Agrios. But the poet does state that Latinos ruled the Etruscans. If the poet belongs to the sixth century, and even if we are prepared to descend to the fifth century, I cannot find a historical situation fitting this statement except in the 'grande Roma dei Tarquinii' (or of Servius Tullius). There is of course corroborative evidence in our tradition—such as the attribution of the federal temple of Diana and of its law to Servius Tullius and Polybius' date for the first treaty with Carthage. It is a sign of the weakness of Alföldi's theory that he should be compelled to lower the date of both the temple of Diana and the treaty with Carthage after having assumed a gross error in Hesiod. The seven reasons Alföldi gives for rejecting Polybius' date of the first treaty (pp. 350-2) are patently unconvincing.

There are many other doubtful statements in this section on Fabius. For instance, Alföldi thinks that Fabius translated the name Pometia into Apiolae and then told the same story twice, once under the name of Pometia and again under the name of Apiolae (p. 140). But it is obvious that *if* Fabius used the word Apiolae to indicate Pometia, he could not have treated Apiolae as if it were a different town from Pometia. Only a later historian, who did not realize that Apiolae was the Greek equivalent of Pometia, would have been able to tell the story about Apiolae as if it were different from that of Pometia.

There is a curious similarity between the method Alföldi attributes to Fabius Pictor and the method he himself uses in studying Fabius: 'Fabius was prepared to demonstrate this at any cost'; so is Alföldi. He unduly simplifies an enormously complex historiographical problem. We know very little about the state of the Roman tradition before Fabius and have only a vague notion of the Greek writing about Latium with which Fabius was acquainted. We should be in difficulties even if the extant fragments of Fabius were far more conspicuous than they happen to be. We know, for instance, that Fabius produced a figure of 80,000 adult male citizens for the census of Servius Tullius (Liv. 1, 44, 2 = fr. 9 Jacoby) and stated that there were thirty local tribes under the same king (Dion. Hal. 4, 15, 1 = fr. 8 Jacoby), but we do not know whether he invented these data and, if so, to what purpose (an analysis of

this problem in my *Terzo Contributo*, 1966, 649). We are also aware of the difference in dates for an episode of the *Ludi Magni* between Dionys. Hal. 7, 68 ff. and Macrobius 1, 11, 3: Dionysius gave 490 B.C. and Macrobius 279 B.C. Dionysius may follow Fabius (cf. 7, 71) just as Macrobius seems to follow Varro. But again we do not know the reasons for this discrepancy between Dionysius and Macrobius, and in this case we are also uncertain whether Fabius was the source of Dionysius (the important discussion by S. Mazzarino, *Il Pensiero Storico Classico* II, 1, 1966, 71 is far too hasty in its evaluation of these sources). After all we do not know the reason why there were two different dates for the first treaty between Rome and Carthage—and we do not even know whether Fabius propounded the earlier or the later (Alföldi's assertion, p. 352, that Fabius Pictor is ' the only possible author of this forgery ', namely the earlier date, is entirely arbitrary).

B

The theory that Rome passed from one Etruscan hand to another during the last 150 years of the monarchy seems to me without the slightest foundation in our evidence. I have already taken position on this point in my review of Alföldi's book in the *New York Review of Books* of September 1965, and have gone into further detail in my two lectures on the *Origins of the Roman Republic* to be published by the Humanities Center of the Johns Hopkins University in 1969. I shall therefore confine myself to the main facts here. But I feel I must give Alföldi's argument in full at least in one case. According to Alföldi, the rule of Caere over Rome is recorded in a story told by Cato (fr. 12 Peter = Macrob. 3, 5, 10) and later writers. Cato wrote: ' Mezentium Rutulis imperasse ut sibi offerrent quas dis primitias offerebant et Latinos omnes similis imperii metu ita vovisse « Juppiter, si tibi magis cordi est nos ea tibi dare potius quam Mezentio, uti nos victores facias » '. The outcome is left in no doubt by Festus (322 L.) and others: ' Rustica vinalia appellantur mense Augusto XIIII Kal. Sept. Iovis dies festus, quia Latini bellum gerentes adversus Mezentium omnis vini libationem ei deo dedicaverunt '. It is clear from the sources that the Latins never paid tribute to Mezentius: they avoided subjection to Mezentius by their vow to Jupiter. The whole story re-

lates to the period before the foundation of Rome: it has nothing to do with Rome. Now it is interesting to compare the interpretation of the same texts by Alföldi:

' Cato the Elder preserves for us the priceless memory of a historical fact in his account of the vintage-festival of the Latins; namely, the king of Caere, Mezentius, in the legendary tale Cato reports, is said to have imposed on the Latins the humiliating obligation to deliver to him each year the wine they produced. Cato, though quarrelsome and opinionated, was animated by an affectionate love for his native Latin countryside and he perpetuated its past with tender care in his *Origines*. The popular traditions and antiquarian data recorded in his writings deserve our full confidence, except if he uses Fabius Pictor or another distorting author of the same sort. This story, certainly reflecting Etruscan domination in Latium, unfavourable to national pride, embarrassing for the tendentious misrepresentation of early Latin history in the Annals, is above suspicion. The setting of the story is sixth-century Latium. The neighbours of Lavinium, where it is staged, are the Rutuli of Ardea, whose king not by chance is called Turnus, i.e. Tyrrhenus, the « Etruscan »; the ruler of Privernum, Metabus, is also Etruscan. The story, motivating the offerings of the new wine to Juppiter and Venus, concerns the whole of Latium, comprising, naturally, Rome' (pp. 209-210).

In my opinion the texts clearly say that the Latins did not pay tribute to Mezentius. According to Alföldi, the texts say that the Latins paid tribute to Mezentius. In my opinion the story refers in any case to a time earlier than the foundation of Rome. According to Alföldi the story shows that Rome paid tribute to the Etruscans. I leave the reader to choose between us, and I shall now deal summarily with the other cases of alleged Etruscan domination of Rome. Alföldi thinks that Aulus Vibenna ruled over Rome on behalf of Vulci, because popular etymology (reported by the ' irresponsible ', p. 215, Fabius, but in this case apparently we may believe him) interpreted *Capitolium* as *Caput Oli*; and Olus would be Aulus Vibenna. Now I believe that Alföldi is quite right in following Pallottino and assuming that those who thought of this etymology had in mind an identification of Olus with Aulus Vibenna. Fabius apparently called Olus ' Vulcentanus ', which would apply to Vibenna, though the evidence of Arnobius 6, 7 (Fabius, fr. 11 Jac.) is not clear. But neither Fabius nor any other authoritative source ever implied that Aulus Vibenna at any time ruled

over Rome. They were concerned with an etymology which represented a good 'omen' for Rome. The first— and last—to suggest that *Olus* was a king is the *Chronicon A. 354* (Frick, *Chronica Minora* I, 114; Mommsen, *Chronica Minora* I, 144: Alföldi, p. 114, is not precise about this source). Even if we suspect that the *Chronicon A. 354* derived its information from Suetonius, it is obvious that *rex* is a title given to Olus at a time when his identity with Aulus Vibenna was no longer recognized. Our tradition speaks of Aulus Vibenna not as a king, but as a companion of kings. It is also worth noticing that the *Chronicon A. 354* does not say that Olus was a king *of Rome*. The François tomb of Vulci does not preserve 'the memory of the Roman king Olus from Vulci and of his associates', as Alföldi says on p. 220. It does show *Avile Vipinas* killing *Venthical* . . . in an uncertain context. A further step in Alföldi's historical novel is his conjecture that the dedication by a man called *Avile Vipiiennas* in Veii (M. Pallottino, *St. Etruschi* 13, 1939, 455) is to be interpreted as 'offered by the king of Rome' and 'would prove the friendly relations between the usurper and his nearest neighbour' (p. 230).

As for the rule over Rome of Veii itself, the topographical considerations put forward by Alföldi on pp. 231-4 are contradicted *expressis verbis* by J. B. Ward-Perkins on p. 294. Alföldi takes the independent route from Veii to the mouth of the Tiber as a sign of the rule of Veii over Rome. What Ward-Perkins suggests, with his unrivalled knowledge of the places, is that this direct route may even be a fifth-century development (that is, later than any possible date for the rule of Veii over Rome). But Alföldi managed to persuade himself that the delightful lines of Naevius in the *Lupus*:

> Vel Veiens regem salutat Vibe Albanum Amulium
> Comiter senem sapientem

were 'a mythical paraphrase of the encroachment of Veii on Latium in the late sixth century' (pp. 233-4).

My conclusion is that Alföldi's attempt to prove that Rome was successively ruled by various Etruscan cities is no more convincing than his attempts to show that Fabius Pictor invented the opposite notion of Rome ruling under the Tarquinii over Latins and Etruscans.

C

In comparison with the first two theories Alföldi's third theory about the position of Rome in the Latin League is much better argued and documented. Much of what he says on Lavinium as the centre of the cult of Aeneas seems to me probable (see his *Die trojanischen Urahnen der Römer*, 1957, and my review in *R.S.I.* 70, 1958, 129 [sotto, p. 629]). But I have to disagree with the central points of Alföldi's interpretation of the relations between Rome and Alba Longa. Alföldi believes that Alba Longa was still an important independent centre in the second half of the sixth century, though the archaeological evidence seems to be against him (cf. now P. Gierow, *The Iron Age Culture of Latium* 1, 1966, 503).

His main reason is that the *dictator Albanus* implies the existence of an independent Alba during the period of evolution from monarchy to annual magistrates in the late sixth century (p. 243). He adds that the imperial inscriptions mentioning *Albani Longani Bovillenses* imply that Bovillae absorbed Alba before Rome in turn absorbed Bovillae. His conclusion therefore is that Rome never destroyed Alba: the war under Tullus Hostilius 'n'a pas eu lieu'. Indeed Alföldi thinks that the list of the *feriae Latinae*, starting, as is well known, in 451 B.C., indicates the beginning of the Roman control of Alba and consequently of the *feriae Latinae* in 451.

There are obvious objections to these arguments. To begin with, the *dictator Albanus*, like the *dictator* (or *dicator*) *Latinus*, was a (federal ?) dignitary the institution of whose post cannot be dated. It may have been pre-Roman in origin or it may have been introduced by the Romans in imitation of the *dictator Latinus*. Secondly, all we can say about the union of Alba with Bovillae is that it was a juridical fiction founded upon the fact that some Roman *gentes*, which considered themselves *Albanae* (such as the Julii), had their *sacra* in Bovillae. We are not entitled to infer from the existence of *gentes Albanae* connected with Bovillae that Bovillae conquered Alba. Thirdly, Alföldi seems to be under the misapprehension that the Fasti of the *feriae Latinae* contain a list of the Roman *praefecti feriarum Latinarum* from their inception (p. 31: 'the list of the Roman prefects of the *feriae Latinae* starts only with 451 B.C.'). In fact the Fasti (A. Degrassi, *Inscr. Italiae* XIII, 1, 143 ff.) do not

mention the *praefecti* who remained in Rome while the *feriae* were celebrated by the other magistrates. The Fasti simply register the celebration of the *feriae* according to consular years. It is a notorious puzzle why the registration apparently began with the year of the first decemvirate. But Mommsen seems to be correct in suggesting that the Twelve Tables contained some regulation for the *feriae Latinae*. A. Degrassi accepted Mommsen's explanation, and I am at a loss to understand how Alföldi can attribute to Degrassi the notion that the Roman supervision of the Latin Festival started only with the decemvirate (p. 31).

It does not seem to me that Alföldi has been able to disprove the traditional connection of the destruction of Alba Longa with Tullus Hostilius. The relations between the two federal centres of Lavinium and Alba Longa remain obscure, but the rival claims of Lavinium are more easily understood if Alba was in fact destroyed at the beginning of the sixth century (cf. A. Bernardi, *Athenaeum* N.S., 42, 1964, 223-260).

Alföldi's examination of what we know about Lavinium after F. Castagnoli's epoch-making discoveries (*Bull. Comm. Arch. Com.* 77, 1959-60, 3) seems to me to pass over the most interesting problem. Castagnoli discovered thirteen altars, of which one is older than the others. The twelve altars seem to imply a league of twelve members (like the Etruscan league). Now the Roman consuls had twelve lictors, and this number was believed to go back to the kings. The magistrates of the Etruscan cities had one lictor each; only the head of the Etruscan league had twelve lictors (Dionys. Hal. 3, 61, 2-3). Must we perchance deduce that the Roman kings gave themselves twelve lictors when they claimed supervision of a Latin federation comprising twelve units? The twelve altars of Lavinium belong to the sixth century, which is the time in which, according to tradition, Servius Tullius claimed hegemony over the Latin League. A reorganization of the Latin League in conformity with the Etruscan pattern would not be surprising: it was suggested in 1953 by M. di Vietri, *Studi Classici e Orientali* (*Pisa*) 2, 79-82, before Castagnoli's discoveries. The point is of some relevance to Alföldi's apodictic statement against tradition that the Roman magistrates began to have twelve lictors only in the fourth century (pp. 28; 43, n. 2: 'The twelve *fasces* are not earlier, I am sure, than the fourth century B.C.').

The question of the Roman hegemony over Latium under Servius Tullius is, of course, connected with the date of the temple (or rather the altar) of Diana on the Aventine. Alföldi repeats the arguments previously presented in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 1961, 21-40. He has found unconvincing my objections in *Rend. Acc. Lincei* 1962, 387 (*Terzo Contributo*, 1966, 641). I leave this matter to our readers. But I am concerned with one consequence of our disagreement. Alföldi believes that when the temple of Diana was built in the first half of the fifth century B.C. it became the archive of the plebeians and as such housed the *lex de Aventino* of 456 B.C. It follows, according to Alföldi, that the temple of Ceres, Liber and Libera did not yet exist in 456. Far from being dedicated in 493 it was built later than 428 B.C., indeed later than the first *lectisternium* of 399 B.C. Alföldi thinks it 'unbelievable' that Postumius Albus 'a protagonist of the equites-patricians would have vowed and built the temple of Ceres, i.e. cared for a safe refuge for the most dangerous opponents' (p. 93). He finds it equally unbelievable that the temple existed in 428 when the *aediles* were given the task 'ut animadverterent ne qui nisi Romani di neu quo alio more quam patrio colerentur' (Liv. 4, 30, 11). This task, according to Alföldi, would have been in flat contradiction to the supervision of a temple dedicated to a Greek triad and attended by Greek priestesses.

The dates of the temples of the early fifth century represent a series which must be examined as a whole. It does not seem good method to accept, as Alföldi does, the traditional date of the temple of the Dioscuri because it happens to fit his notion of the relations between patricians and *equites*, but to reject the traditional date of the temple of Ceres because it does not fit. As I have tried to show in other papers (*JRS* 1966; *Entretiens Fondation Hardt* 1966), the relations both between patricians and *equites* and between patricians and plebeians are more complex than Mommsen and his followers (including Alföldi) admit. Besides, we simply do not know under what pressures Postumius Albus decided in 496 B.C. to vow to build a temple to Ceres: it may have been an attempt to avoid social troubles. As to the alleged contradiction between the duties of the *aediles* in 428 and the Greek character of the temple of Ceres, I am not quite certain that I understand Alföldi. If we assume with Alföldi that the temple of Ceres, Liber and Libera did not

exist in 428, how can we explain the existence of the *aediles* in 428? Are we to infer that the *aediles* existed before the *aedes*? The connection of the *aediles* with the temple of Ceres is twice stated for the year 449 B.C. (Liv. 3, 55, 7) and clearly goes back to the very origins of the institution. If the piece of information about the duties of the *aediles* in 428 is correct, all we can deduce from it is that the cult of Ceres, Liber and Libera was by then accepted as *more patrio*.

There remains the argument that the temple of Ceres did not yet exist in 456 because the *lex Icilia* was published in the temple of Diana. But H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès a Rome*, Paris, 1958, 357 gave a perfectly good alternative explanation of the relevance of the temple of Diana for this particular law: ' Si on y a affiché une loi concernant l'Aventin, c'est pour une raison bien simple: l'édifice se trouvait sur l'Aventin, le temple de Cérès n'y était pas '. I cannot understand Alföldi's rude comment on this remark: '*perperam omnino*' (p. 95, n. 1).

Alföldi's book contains many other theories and hypotheses, some of which are very good, while others are less convincing. They are not essential to the main argument of the book, and therefore I shall not mention them—with one exception, the elaborate study of the development of the rustic tribes (which was originally published in *Hermes* 90, 1962, 187). According to Alföldi, the tribes bearing ' unknown names ' (Lemonia, Pollia, Pupinia, Voltinia, Camilia) were placed within the radius of the original *ager Romanus* and were established after 426 B.C. But one of the allegedly older tribes, the Pupinia, certainly went beyond the six-mile radius of the older *ager Romanus* (Livy 26, 9, 12). The place of the Voltinia is unknown; very little, if anything, is known about the Pollia and the Camilia: the burial ground in imperial times of the Pollia between the present-day Via Salaria and Via Po is not necessarily connected with the original location of the tribe. The basis is altogether too narrow for far-reaching theories in contradiction of traditional data (cf. my remarks in *Terzo Contributo*, 557).

It would serve no purpose to conceal my profound disagreement with Alföldi's methods and results. He seems to me to give an account of Fabius Pictor which is not supported by the scant evidence we have about him. He seems to me to present a recon-

struction of the monarchic period which is even more incredible than that offered by Livy—who at least was conscious of the uncertainty of what he was telling. But *Early Rome and the Latins* remains a great and epoch-making book, whether one accepts its theories or not. It deals with central problems and compels us to see them with new eyes.

Parte Quarta

NOTE CRITICHE SU FONTI

I

ZEUS AGAMENNONE E IL CAPO MALEA *

Ha incontrato i più cordiali consensi una osservazione di E. Schwartz a *Od.* IV, 514 segg. [1]:

ἀλλ' ὅτε δὴ τάχ' ἔμελλε Μαλειάων ὄρος αἰπὺ
ἵξεσθαι, τότε δή μιν ἀναρπάξασα θύελλα
πόντον ἐπ' ἰχθυόεντα φέρεν βαρέα στενάχοντα
ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιήν, ὅθι δώματα ναῖε Θυέστης
τὸ πρίν, ἀτὰρ τότ' ἔναιε Θυεστιάδης Αἴγισθος.
ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κεῖθεν ἐφαίνετο νόστος ἀπήμων,
ἂψ δὲ θεοὶ οὖρον στρέψαν καὶ οἴκαδ' ἵκοντο,
ἦ τοι ὁ μὲν χαίρων ἐπεβήσετο πατρίδος αἴης.

Osservava dunque lo Schwartz — ed è superfluo riconoscere la novità e l'acume dell'osservazione —: « Wenn Agamemnon das Kap Malea umfahren wollte, war die Argolis sein Ziel nicht » (*Die Odyssee*, München 1924, p. 76). La circumnavigazione del Capo Malea è solo comprensibile se egli doveva recarsi in Laconia, se cioè l'Odissea accoglie in questo punto la tradizione già dominante nel VI secolo che situa Agamennone ora ad Amicle (Pind. *Pyth.* XI, 32, *Nem.* XI, 34) ora a Sparta (Stesicoro e Simonide secondo Schol. Eur. *Or.* 46): tale la conclusione dello Schwartz, di cui non giova al nostro scopo ricordare le deduzioni per la costituzione di questo brano della Telemachia. Deduzioni che il Wilamowitz, accettando la teoria dello Schwartz, non ha creduto di seguire, aggiungendo invece per conto suo un corollario, che per la storia del mito è della massima importanza: « Die Annexion der Atreiden, die vermutlich nun Pleistheniden wurden, durch Sparta ist hochwichtig. Da das Epos dort nur Helene und Menelaos kennt, ist der

* [*Studi Italiani di Filologia Classica*, N. S. 8, fasc. 4, 1930, pp. 317-319].

1. Dò il testo vulgato, cioè senza l'anteposizione dei vv. 519-20 al v. 517; ma accolgo la lezione ἐσχατιήν invece di ἐσχατιῆς al v. 517.

Zeus Agamemnon Spartas nicht älter als diese gewaltsame Aenderung der epischen Ueberlieferung, natürlich zu der Zeit entstanden, da Sparta auf Kosten von Argos die erste Macht im Peloponnes geworden war» (*Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927, pp. 121-22).

Per quanto nessuno oggi sia più così ingenuo da ridurre da capo a fondo l'*Iliade* e l'*Odissea* a un mito solare o a qualcosa di simile, uno dei più saldi punti di appoggio per dimostrare la trasformazione di almeno alcune divinità in eroi dell'Epos restava lo Zeus Agamennone di Sparta (cfr. Lycophr. vv. 335, 1123 segg., 1369 segg., e Tzetzes *ad Lyc.* 1369; Clem. Alex. *protr.* II, 38). Ora, anche questo preteso punto fisso sembra crollare[2]. Legittimamente?

A me — per parlare con la franchezza che è segno di rispetto — le conclusioni dello Schwartz sembrano iperlogiche; ma se anche fossero logiche, il corollario del Wilamowitz sarebbe sempre arbitrario. Le conclusioni dello Schwartz sembrano iperlogiche, perché il naufragio a Capo Malea è un luogo comune dei νόστοι (cfr. III, 286 segg.; IX, 80 segg.; XIX, 186 segg.). Potrà essere immaginato ora più a proposito, ora meno, ma insomma è evidente che l'aedo, quando voleva introdurre un naufragio, lo collocava di preferenza in quella località, perché là soltanto, nella scena classica di tanti naufragi, gli riusciva facile vederlo e farlo vedere agli uditori. Non ritorniamo perciò al semplicismo dell'irrazionale, ma constatiamo anche in questo caso una nota peculiarità della leggenda, la quale ritorna spesso e volentieri ai medesimi luoghi. Anche Euripide ad es. non saprà collocare la procella che investe Sileno e i Satiri nel *Ciclope* se non a Capo Malea, per quanto la via fino alla Sicilia fosse lunga (*Cycl.*, vv. 18-20):

ἤδη δὲ Μαλέας πλησίον πεπλευκότας
ἀπηλιώτης ἄνεμος ἐμπνεύσας δορὶ
ἐξέβαλεν ἡμᾶς τήνδ' ἐς Αἰτναίαν πέτραν.

Ma poniamo che l'osservazione dello Schwartz sia incontestabile. Che ne potremo dedurre? Che abbiamo una testimonianza di più per il trasferimento di Agamennone in Laconia, la quale testimonianza sarà utilissima per datare il testo omerico, ma non ser-

2. Aderisce all'opinione del Wilamowitz anche G. Pasquali, in *Encicl. Italiana*, I, s. v. « Agamennone ».

virà a nulla per datare il culto di Zeus Agamennone. O meglio ancora: servirà con le altre testimonianze a costituire non già il *terminus post quem* per tale culto, ma il *terminus ante quem*. È infatti evidente che non si poteva pensare a identificare Agamennone con Zeus quando lo si accoglieva in Sparta nella determinatissima personalità di eroe. L'annessione — come la chiama il Wilamowitz — di Agamennone a Sparta come eroe non poteva essere accompagnata o seguìta dalla sua identificazione con Zeus: l'un fatto ripugnava all'altro. Sarà invece da insistere che lo Zeus Agamennone non può essere che anteriore in Sparta all'eroe Agamennone. Esso può tutt'al più aver giovato ad attrarre l'eroe Agamennone nell'orbita di Sparta in tempo in cui sostanzialmente era più famoso l'eroe che il dio e si poteva quindi pensare che l'Agamennone già venerato era senz'altro l'eroe e che perciò l'eroe doveva essere indigeno.

Affermata dunque la necessaria priorità in Sparta dello Zeus Agamennone all'eroe Agamennone non c'è che da ritornare alla vecchia posizione del problema. È verissimo che tale culto resta per noi l'unico, non potendosi tenere conto, come pure alcuno vorrebbe [3], di Pausania IX, 40, 11: Θεῶν δὲ μάλιστα Χαιρωνεῖς τιμῶσι τὸ σκῆπτρον ὃ ποιῆσαι Διί φησιν Ὅμηρος Ἥφαιστον, παρὰ δὲ Διὸς λαβόντα Ἑρμῆν δοῦναι Πέλοπι, Πέλοπα δὲ Ἀτρεῖ καταλιπεῖν, τὸν δὲ Ἀτρέα Θυέστῃ, παρὰ Θυέστου δὲ ἔχειν Ἀγαμέμνονα· τοῦτο οὖν τὸ σκῆπτρον σέβουσι, δόρυ ὀνομάζοντες. Dove è indubbio che un feticcio era stato identificato posteriormente con lo scettro di Agamennone [4]. Ma resta sempre che c'era un dio di Sparta che si ritrova re di Argo: come c'era un dio di Arcadia, di Trifilia e fin di Sparta (Licurgo) che si ritrova re o legislatore di Sparta stessa. Dalle premesse la conclusione è facilmente ricavabile, almeno fino a quando i documenti ittiti non porteranno scritto a chiari segni il nome del re argivo Agamennone.

3. Cf. Wernicke, in *Pauly-Wissowa*, s. v. «Agamemnon», I, col. 722.

4. O. Gruppe, *Gr. Mythol.*, I, p. 620. [Wilamowitz, *Kl. Schriften* IV 298, n. 1; *Glaube der Hellenen* II, 10, 3].

II

ELLANICO E GLI STORICI DELLA GUERRA DEL PELOPONNESO *

Per noi uno dei più notevoli eventi costituzionali nei primi anni della guerra archidamica è il conferimento della cittadinanza ateniese (forse con qualche limitazione) ai Plateesi. Tucidide allude all'evento ripetutamente (III, 55; 63; IV, 67), ma né lo racconta né tanto meno lo caratterizza. Ci lascia anzi nel dubbio se lo abbia datato erroneamente: perché le sue allusioni implicano che la cittadinanza fosse concessa ai Plateesi prima della resa della loro città nel 427 — il che è poco verosimile [1]. Il conferimento della cittadinanza è confermato da vari passi di oratori, uno dei quali tramanda parte del decreto di conferimento (Dem. 59, 104) [2]. Il contrasto tra l'interesse degli oratori e il disinteresse di Tucidide è evidente.

Analogamente si deve constatare che Senofonte allude alla partecipazione degli schiavi alla battaglia delle Arginuse (*Hell.* I, 6, 24), ma non menziona i diritti di sympolitia con i Plateesi a loro conferiti [3]. Aristofane nelle *Rane* commenta il conferimento (33, 191, 693) [4], ed esso era menzionato e datato nella *Attide* di Ella-

* [*Athenaeum*, N. S. 44, fasc. 1-2, 1966, pp. 134-136].

1. G. Busolt, *Gr. Gesch.* III, 1039 n. e contro A. Gomme, *Thucydides* II, 340 a Thucyd. III, 55, 3. Per la posizione dei Plateesi cf. E. Szanto, *Ausgew. Abhandl.*, 1906, 145; G. Mathieu, *Rev. Ét. Gr.* 40, 1927, 72; 114; U. Kahrstedt, *Staatsgebiet und Staatsangehörige in Athen*, 1934, 354; e E. Kirsten, *P.-W.*, s. v. « Plataiai », 2307-9.

2. Isocr. XII, 94; Lys. XXIII. Per la sostanziale autenticità del decreto in Dem. 59, 104, Busolt, *Gr. Gesch.* III, 1038 n. 2.

3. Diod. XIII, 97, 1 non menziona la « cittadinanza » agli schiavi: solo ai meteci. Eforo ne avrà avuto vergogna. Il preciso stato degli schiavi liberati dipende dalla situazione che avevano allora i Plateesi insediati a Skione. Non è facile vederci chiaro: Busolt, *Gr. Staatskunde* I, 1920, 289 n. 1; *P.-W.*, s. v. « Plataiai » cit., 2309.

4. Cf. il commento di L. Radermacher *ad l.*, specialmente p. 243; U. Kahrstedt, *Staatsgebiet*, 332; G. Devereux, *Annales* 20, 1965, 25-26, dove il riferimento a Herod. IX, 85 è sbagliato. Una qualche associazione di schiavi liberati e Pla-

nico (fr. 171 Jac. = fr. 25 Jac.). Ellanico elencava con attenzione i preparativi di Atene in questo momento difficile del 406. Egli alludeva anche alla coniazione delle monete auree fatta in quell'occasione (fr. 172 Jac. = fr. 26 Jac.) [5]. Tanto la coniazione quanto il decreto di sympolitia erano da lui datati sotto l'arconte Antigenes (407/6), il che ben si comprende se i due atti precedettero la battaglia delle Arginuse, combattuta al principio dell'arcontato successivo di Callia. Il decreto sarà stato promissorio di liberazione e « stato giuridico » agli schiavi che si arruolassero nella flotta. Come avverte F. Jacoby, non se ne deve dedurre che Ellanico datasse anche la battaglia sotto l'arcontato di Antigenes, sebbene questa sia stata la interpretazione dello scoliaste che citò Ellanico [6].

Non è difficile spiegare perché Tucidide e Senofonte sottovalutassero avvenimenti che dal nostro punto di vista sono importanti. È più difficile spiegare perché facessero semplici allusioni a certi eventi tali da riuscire incomprensibili o poco comprensibili a chi già non fosse informato. Naturalmente Tucidide poteva presupporre questa informazione tra i contemporanei di Atene. La concessione della cittadinanza ai Plateesi, il decreto contro Megara (I, 67, 4; 139, 1), il processo di Pericle (II, 65, 3) erano ben noti. Ma Tucidide non scriveva per i soli contemporanei: perfino il suo giudizio su Pericle è per le future generazioni. Di Senofonte, è in ogni caso difficile credere che egli avesse in mente solo un pubblico di bene informati ateniesi. È quindi almeno da domandarsi se,

teesi già si trova nel riferimento di Pausania I, 32, 3 (cf. VII, 15, 7) agli schiavi che avrebbero combattuto a Maratona e sarebbero stati seppelliti con i Plateesi. Erodoto non ne dice nulla. In favore di Pausania, J. A. Notopoulos, *Am. Journ. Phil.* 62, 1941, 352-4. Cf. anche W. K. Pritchett, *Studies in Ancient Greek Topography* I, 1965, 92.

5. Il nome di Ellanico è restituito da una emendazione palmare di Bentley. Con fr. 171-2 Jac. indico la numerazione in *Fr. Gr. Hist.* I; con fr. 25-6 Jac. indico *Fr. Gr. Hist.* III.

6. *Fr. Gr. Hist.* III b (Supplement), 1 (Text), 1954, 54. Queste osservazioni bastano a spiegare perché io non possa accettare la interpretazione del fr. 25 di Ellanico data da F. P. Rizzo in *Athenaeum* 43, 1965, 369-384. La sua teoria che Aristofane nelle *Rane* ed Ellanico alludano a un conferimento della cittadinanza di Platea a schiavi di cittadini ateniesi che avrebbero combattuto nel 480 a Salamina mi sembra impossibile da tutti i rispetti — storico, giuridico, testuale. Ma dobbiamo essere grati al Rizzo di avere ancora una volta richiamato acutamente l'attenzione sulle difficoltà dei testi.

nell'alludere direttamente o indirettamente al conferimento della « cittadinanza » rispettivamente ai Plateesi e agli schiavi che combatterono alle Arginuse, Tucidide e Senofonte non presupponessero che la informazione si trovava in ogni caso altrove — nell'*Attide* di Ellanico.

Siamo certi che Ellanico offriva il necessario complemento al racconto di Senofonte sulle Arginuse. Solo possiamo discutere se Senofonte, per così dire, mentalmente lo presupponesse. Nel caso di Tucidide né sappiamo quel che Ellanico raccontasse degli avvenimenti del 427 né che conto eventualmente ne facesse Tucidide. Il suo commento su Ellanico si limita alla Pentecontetia (I, 97, 2), e vale evidentemente solo per la Pentecontetia il suo giudizio che il testo di Ellanico era breve e inesatto. Ma importa che quando Tucidide diede forma definitiva alla sua opera esistesse una cronaca di Atene. Egli poteva presupporre che di certi avvenimenti il ricordo fosse preservato per future generazioni da Ellanico.

La esistenza di una cronaca ateniese costituiva un dato di fatto in confronto a cui lo storico politico (Tucidide e i suoi successori) poteva orientarsi positivamente o negativamente: lo storico politico aveva maggiore libertà di ignorare, o sorvolare su quegli avvenimenti a cui non intendeva attribuire importanza [7].

7. [Per altri aspetti della relazione di Ellanico e Tucidide vedi F. Jacoby, *Atthis*, 1949, 338; O. Lendle, *Hermes* 88, 1960, 33 e 92, 1964, 129; C. W. Fornara, *Historia* 17, 1968, 381].

III

IL NUOVO FILISTO E TUCIDIDE *

Presuppongo per queste brevi osservazioni intorno al valore storico del nuovo frammento sulla prima spedizione di Sicilia che esso sia di Filisto: presuppongo inoltre le indagini compiute dal benemerito editore, che sul confronto tra il nuovo Filisto, Tucidide e Diodoro ha già visto molto. Solo per l'opportunità della mia argomentazione riprendo schematicamente tale confronto.

Tucidide III, 86-103.	Diodoro XII, 54, 4-5.	Filisto.
86. Invio di Lachete e Charoiades in Sicilia con 20 navi. Fermata a Reggio (estate 427).	Invio in Sicilia di Lachete e Chariades. Fermata a Reggio donde sono prese 20 navi.	I Siracusani ricuperano navi e uomini. Morte di Chariades.
88. Spedizione contro le Isole Lipari con 30 navi (inverno 427/6).	Spedizione contro le isole Lipari.	Una nave di Lachete è perduta presso Megara.
90. Χαροιάδου γὰρ ἤδη τοῦ 'Αθηναίων στρατηγοῦ τεθνηκότος ὑπὸ Συρακοσίων πολέμῳ, attacco a Mile (Milazzo) (estate 426).	Spedizione contro Locri, in cui sono catturate 5 navi locresi. Assedio di Mile.	Lachete ordina alle triremi che sono in Camarina di riunirsi con le sue alle Lipari. Attacco al Καικῖνον χωρίον.
99. Operazioni nella Locride (Epizefiria) presso il fiume Alex (estate 426).		Operazioni presso lo Alex, dove cinque navi locresi sono catturate.
103. Attacco a Inessa. Operazioni nella Locride presso il fiume Kaikinos (inverno 426/5).		

* [*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica,* N. S. 8, fasc. 4, 1930, pp. 467-470: precede il testo pubblicato da G. Coppola, ora Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* 577, 2].

Ormai è noto che l'episodio « inedito » offerto dal papiro è la battaglia in cui trovò la morte Charoiades (Tucidide) o Chariades (Filisto-Diodoro). Battaglia, di cui ci restano solo pochissime notizie, tanto che non si può sapere se sia stata combattuta da Charoiades e Lachete insieme o solo dal primo. Inclinerei in via ipotetica alla seconda possibilità, la quale permette di spiegare, perché Lachete dia ordine τοῖς ἐπὶ τῶν τριήρων τῶν ἐν Καμαρίνῃ πρὸς Λιπάραν ἥκειν πλέοντας. Lachete era certo distante da Camarina, non lontano forse invece dalle acque di Megara dove aveva perduto una trireme. Di chi era dunque la squadra ancorata a Camarina? La supposizione più ovvia è che fosse dell'ammiraglio morto, là ritiratasi dopo la perdita del capo, e che Lachete venisse con questo atto ad assumere il comando di entrambe le squadre. Secondo questa supposizione i due ammiragli avrebbero operato nell'autunno-inverno 427/6 separatamente, Lachete nelle coste orientali, Charoiades in quelle sud-occidentali, dividendosi, per così dire, il primo lavoro preparatorio, che, senza cercare imprese decisive, mirava a rafforzare gli alleati di Atene e ad aumentarli. In ogni modo, comunque si interpretino i troppo scarsi resti di Filisto al riguardo, non c'è dubbio che esso ci conserva particolari degni di fede, ai quali non contraddice punto, come ha visto bene il Coppola, l'apparente posposizione in Tucidide della morte di Charoiades alla spedizione contro le Lipari.

Le vere difficoltà sono piuttosto altre. Per Tucidide le operazioni in Locride presso il fiume Alex avvengono nell'estate 426, mentre quelle presso il fiume Kaikinos sono dell'inverno 426/5: in mezzo sta l'attacco a Inessa. In Filisto le due operazioni sono invertite nella cronologia e narrate senza soluzione di continuità: il che spiega Diodoro, che da Filisto dipende certo [1], il quale parla di una sola spedizione contro Locri. Determinare da che parte stia la verità è cosa assai più notevole di quanto lo scarso significato storico di queste operazioni sembrerebbe comportare: perché è la prima volta che noi abbiamo la possibilità di analizzare sull'originale un brano di Filisto e stabilirne il metodo storico. E la determinazione, come è ovvio, non è senza importanza per il conto di cui dobbiamo fare di

1. Lo aveva già congetturato — ed era congettura metodicamente inevitabile — E. Schwartz in *P.-W.*, V, col. 681, s. v. « Diodoros ».

Tucidide e della sua cronologia in apparenza così precisa e accurata. Ma, posta la questione, è pure evidente che essa va risolta ad intero favore di Tucidide. Il quale non dipende certo da fonti scritte, cioè nel nostro caso da Antioco di Siracusa, per quanto la storia di questo ultimo notoriamente arrivasse al 424. Le notizie giungevano a tutti gli Ateniesi, e quindi e tanto più a Tucidide, dallo stesso loro quartier generale in Sicilia: basta leggere i capitoli in questione per convincersi che essi rispecchiano il punto di vista ateniese. Donde per Tucidide la possibilità di seguire passo passo gli avvenimenti e di distinguere le due operazioni nella Locride e frapporvi l'attacco a Inessa. Del resto, a prescindere dal valore della fonte, la presunzione sta in favore di Tucidide, essendo sempre più credibile chi distingue di chi unifica, cioè confonde: quando, ben inteso, come nei fatti di cui ci occupiamo, non ci sia pericolo di reduplicazione. E Tucidide come ha ragione nel distinguere le due operazioni nella Locride, così deve aver ragione *a fortiori* nell'anteporre l'attacco a Mile, invece di posporlo come fa Diodoro e come doveva fare Filisto, secondo la giusta congettura del Coppola.

Tutto ciò si capisce bene, quando ci si faccia un'idea un poco realistica delle indagini di Filisto. Messosi a raccogliere qualche decennio dopo gli avvenimenti le notizie sulla spedizione del 427 egli poteva, per la condizione privilegiata di storico locale, raccogliere molti particolari, che Tucidide aveva ignorati o volontariamente trascurati, per il suo criterio formulato proprio in questa occasione di narrare solo λόγου μάλιστα ἄξια (III, 90, 1). Ma è evidente che nei ricordi locali le notizie non si potevano più conservare nel loro rigoroso seguito cronologico, tanto più che poi ognuno ricordava solo ciò che lo riguardava da vicino, sicché era naturale che i Locresi ad esempio conservassero memoria di due attacchi contro di loro, ma non dell'attacco a Inessa che stava in mezzo. Insomma, mentre la cronologia di Tucidide è di chi ha seguito con attenzione gli avvenimenti quando si svolgevano, quella di Filisto è di chi li ha ricostruiti sui luoghi in base a ricordi per grande parte orali. Ed è vero che teoricamente Filisto può dipendere meglio di Tucidide da Antioco, ma appunto il confronto con Tucidide rende proclivi a escluderlo, salvo che Antioco si fosse valso dello stesso metodo che noi attribuiamo a Filisto. Tuttavia la cosa è poco probabile, perché in sostanza doveva essere un punto d'onore per Filisto di dare più e meglio di Antioco.

In questa caratteristica di storico locale sta il valore e il limite del valore di Filisto, che noi possiamo apprezzare per la prima volta concretamente nel brano conservatoci dal papiro. Prezioso là dove per le sue informazioni particolari può offrire materiale greggio allo storico, va invece usato con la massima cautela quando per l'abituale pretesa degli storici locali ambirebbe, sia pure involontariamente e magari inavvertitamente, di correggere altri storici. Nel nostro caso possiamo accogliere l'episodio, che spiega la morte di Charoiades, ma dobbiamo ritenere confuso o erroneo tutto il resto.

È curioso notare che Eforo (Diodoro) ha adottato precisamente il criterio opposto, e, mentre ha trascurato Filisto per la morte di Charoiades, se ne è invece valso per l'attacco in Locride e a Mile, forse per i numeri precisi che Filisto offriva al proposito. Ed è probabile che derivi pure da Filisto il numero delle navi ottenute a Reggio dagli Ateniesi, che è naturalmente venti, come dà il codice Patmio, e non cento. Tucidide diceva solo che Ἀθηναῖοι καὶ Ῥηγῖνοι τοῦ αὐτοῦ χειμῶνος τριάκοντα ναυσὶ στρατεύουσιν ἐπὶ τὰς Αἰόλου νήσους καλουμένας (III, 88, 1). Ora gli Ateniesi erano venuti in Sicilia con venti navi (III, 86, 1); ma non è probabile che abbiano adoperato assolutamente tutte le loro navi e quelle di Reggio per attaccare le Lipari: se si suppone quindi che le navi lasciate qua e là di guarnigione oppure perdute siano state dieci, si ha appunto che il numero di venti navi per Reggio è degno di fede [2].

2. [Letteratura più recente indicata da S. Mazzarino, *Il Pensiero Storico Classico* I, Bari 1966, 615. Su Filisto in genere, la diss. di R. Zoepffel, *Untersuchungen zum Geschichtswerk des Ph. von Syrakus*, Freiburg i. Br. 1965].

IV

UNO SCHEMA ETNOGRAFICO E UNA PRESUNTA LEGGE PUNICA *

Nella *Lettera di Aristea* — dove, come è noto, è data una descrizione della Palestina come stato ideale — si spiega l'assenza di miniere redditizie con una presunta legge, che impedirebbe lo sfruttamento delle miniere esistenti: §§ 119: ἐλέγετο δὲ καὶ ἐκ τῶν παρακειμένων ὀρέων τῆς ᾿Αραβίας μέταλλα χαλκοῦ καὶ σιδήρου συνίστασθαι πρότερον. ἐκλέλειπται δὲ ταῦτα, καθ᾽ὃν ἐπεκράτησαν Πέρσαι χρόνον, τῶν τότε προστατούντων ποιησαμένων διαβολήν, ὡς ἄχρηστος ἡ κατεργασία γίνεται καὶ πολυδάπανος, ὅπως μὴ διὰ τὴν μεταλλείαν τῶν εἰρημένων συμβῇ καὶ τὴν χώραν καταφθείρεσθαι καὶ σχεδὸν διὰ τὴν ἐκείνων δυναστείαν ἀλλοτριωθῆναι, παρεύρεσιν λαβόντων εἰς τοὺς τόπους εἰσόδου διὰ τὸ τὴν διαβολὴν γεγονέναι ταύτην.

Parimenti, Plinio spiega l'assenza di miniere redditizie in Italia con un *senatus consultum vetus*, che ne vieterebbe lo sfruttamento. Cfr. *n. h.*, III, 138; *Haec est Italia diis sacra, hae gentes eius, haec oppida populorum . . . metallorum omnium fertilitate nullis cedit terris. sed interdictum id vetere consulto patrum Italiae parci iubentium.* XXXIII, 78; *Italiae parci vetere interdicto patrum diximus, alioqui nulla fecundior metallorum quoque erat tellus.* XXXVII, 202: *metallis auri, argenti, aeris, ferri, quamdiu licuit exercere, nullis cessit terris.*

Per quanto gli storici ritengano di regola autentico quel *senatusconsultum*, e solo discutano sulla sua estensione e data [1], il riaccostamento dei passi di Plinio con quello della lettera di Aristea — che

* [*Rivista degli Studi Orientali*, 16, 1935-37, pp. 228-229].

1. Th. Mommsen, *Staatsrecht*, III, 2, p. 1117, n. 3; O. Hirschfeld, *Die kaiserl. Verwaltungsbeamten*², p. 144; M. Besnier, « L'interdiction du travail des mines en Italie sous la république », in *Rev. Arch.*, V S., 10, 1919, 30 segg.; E. Pais, *Dalle guerre puniche a Cesare Augusto*, II, 1918, 595 segg.; E. Schönbauer, *Beiträge zur Gesch. des Bergbaurechts*, Monaco, 1929, 131; M. Rostovtzeff, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, 389. Della notizia dubitò però C. Neuburg, « Unters. zur Gesch. des röm. Bergbaues », in *Zeitschr. f. d. gesammten Staatswiss.* 56, 1900, 47 e 73.

è merito di Elias Bickermann [2] — basta a provare che si tratta di un identico schema etnografico: il che poi è confermato dal trovarsi in Plinio come in Aristea entro una descrizione idealizzata, una *laus* o encomio [3]. Né occorre discutere sulla intrinseca assurdità della cosa.

Lo stesso schema etnografico — antica legge, che dovrebbe spiegare la non compresa inesistenza di un prodotto — si trova a mio giudizio (con la riserva di cui oltre) in una notizia sulla Sardegna, da taluno accettata [4], da altri limitata o negata [5], però non mai interpretata come τόπος. Alludo al noto passo ps. aristotelico *mirab. ausc.*, 100, che giustamente si fa derivare da Timeo, e che rappresenta anch'esso un encomio: della Sardegna anteriore al dominio cartaginese ... εὐδαίμων δὲ καὶ πάμφορος ἔμπροσθεν λέγεται εἶναι· τὸν γὰρ ' Αρισταῖον, ὅν φασι γεωργικώτατον εἶναι ἐπὶ τῶν ἀρχαίων, τοῦτον αὐτῶν ἄρξαι μυθολογοῦσιν, ὑπὸ μεγάλων ὀρνέων ἔμπροσθεν καὶ πολλῶν κατεχομένων. νῦν μὲν οὖν οὐκέτι φέρει τοιοῦτον οὐδὲν διὰ τὸ κυριευθεῖσαν ὑπὸ Καρχηδονίων ἐκκοπῆναι πάντας τοὺς χρησίμους εἰς προσφορὰν καρπούς, καὶ θάνατον τὴν ζημίαν τοῖς ἐγχωρίοις τετάχθαι, ἐάν τις τῶν τοιούτων τι ἀναφυτεύῃ.

La legge cartaginese va dunque messa insieme con la persiana (?) e la romana come prodotto dell'identico motivo etnografico. Prescindo anche qui dalle intrinseche difficoltà. Alle quali non ci si può però sottrarre richiamando esempi di piantagioni devastate dai nemici, che è evidentemente altra cosa da un divieto permanente in territorio proprio. Senza dubbio invece il motivo etnografico poggia su una realtà ben seria e ben nota [6], le limitazioni imposte dai Cartaginesi a certe produzioni dei sudditi (vite, olivo). Ma le travisa riportandole a una sola legge, estendendole a tutti i frutti e a tutta la Sardegna. Si può anche pensare che i Cartaginesi immaginassero utile distruggere tutte le piante da frutto in Sardegna, non si conce-

2. *Zeitschr. f. neutest. Wissensch.* 29, 1930, 294.

3. Cf. W. Gernentz, *Laudes Romae*, diss. Rostock, 1918; L. Castiglioni, « Le lodi dell'Italia e la Roma pastorale », in *Rend. Istit. Lombardo* 64, 1931, p. 2 dell'estr.

4. E. Pais, *Storia della Sardegna e della Corsica durante il dominio romano*, 1923, II, 505.

5. O. Meltzer, *Gesch. d. Karthager*, II, 1896, 96 e 498; E. Meyer, *Gesch. d. Alterthums*, III, 683; S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, 1924, 20.

6. Rostovtzeff, p. 23; cf. ora B. Motzo, *Studi Sardi*, II, 1935, 8.

pisce che perciò tutte le piante da frutto, durante secoli, siano sparite dal territorio sardo solo in parte cartaginese!

Né si vorrà trovare conferma allo Pseudo-Aristotele in Diodoro, che certo presuppone la legge cartaginese ora ricordata, se anche non la nomina esplicitamente: IV, 29, 6: ἐξημερώσας (Iolao) δὲ τὴν χώραν καὶ καταφυτεύσας δένδρεσι καρπίμοις κατεσκεύασε περιμάχητον· ἐπὶ τοσοῦτο γὰρ ἡ νῆσος διωνομάσθη τῇ τῶν καρπῶν ἀφθονίᾳ ὥστε Καρχηδονίους ὕστερον αὐξηθέντας ἐπιθυμῆσαι τῆς νήσου (cfr. IV, 82, 4). Già il Niebuhr [7] aveva visto che Diodoro segue la stessa fonte dello Ps. Aristotele, Timeo.

7. *Röm. Gesch.*, I^2, 1827, p. 175; Pais, *La Sardegna prima del dominio romano*, n *Memorie Lincei*, 1882, 355-7.

V

LA PACE DEL 311 A. C. *

Per quanto non sia troppo soddisfacente riprendere una questione tanto tormentata come quella che concerne la pace del 311 a. C., tuttavia le soluzioni finora tentate lasciano insoddisfatti e obbligano a riprendere il problema. I termini di questo sono noti. Le condizioni del trattato di pace sono così esposte da Diodoro XIX, 105: οἱ περὶ Κάσσανδρον καὶ Πτολεμαῖον καὶ Λυσίμαχον διαλύσεις ἐποιήσαντο πρὸς ' Αντίγονον καὶ συνθήκας ἔγραψαν. ἐν δὲ ταύταις ἦν Κάσσανδρον μὲν εἶναι στρατηγὸν τῆς Εὐρώπης μέχρις ἂν ' Αλέξανδρος ὁ ἐκ Ῥωξάνης εἰς ἡλικίαν ἔλθῃ, καὶ Λυσίμαχον μὲν τῆς Θρᾴκης κυριεύειν, Πτολεμαῖον δὲ τῆς Αἰγύπτου καὶ τῶν συνοριζουσῶν πόλεων κατὰ τὴν Λιβύην καὶ κατὰ τὴν 'Αραβίαν, 'Αντίγονον δ'ἀφηγεῖσθαι τῆς ' Ασίας πάσης, τοὺς δὲ Ἕλληνας αὐτονόμους εἶναι. Seleuco, almeno per quel che dice Diodoro, non è dunque compreso nel trattato. L'esclusione di Seleuco dal trattato di pace ha poi avuto un'inattesa conferma nella scoperta della lettera di Antigono agli Scepsi (Dittenberger, *O. G. I.* n. 5), la quale accenna largamente agli accordi con Cassandro, Tolomeo e Lisimaco in termini su cui dovremo ritornare, ma ignora il satrapo di Babilonia. È inutile qui elencare tutte le spiegazioni che sono state tentate di questo silenzio e basterà rimandare al recente volume di G. Corradi, *Studi Ellenistici* (Torino, 1929), che a pp. 17-18 dà notizia con l'abituale accuratezza di tutte le ipotesi. Si potrà ricordare tutt'al più due studi, che sono degni di particolare menzione, quello di V. Costanzi, *La pace fra Antigono e i Dinasti coalizzati contro di lui nel 311*, in *Annali delle Univ. Toscane*, N. S., I, 4 (1916) e quello di Matilde Denicolai, *La pace del 311 a. C.*, in *Atti Acc. di Torino* (LII, 1916-17), pp. 691 segg. Il Costanzi, che seguiva uno spunto del Beloch (*Gr. Gesch.*², IV, 1, p. 133 n. 1) ed è ora seguito in massima dal Corradi, voleva provare che Seleuco fu compreso nella pace, ma non riusciva a spiegare la concorde dimenticanza delle fonti se non con delle ipo-

* [*Studi Italiani di Filologia Classica*, N. S. 8, fasc. 1, 1930, pp. 83-86].

tesi di cui egli stesso (*op. cit.*, pp. 11 segg.) riconosceva il fondamento poco sicuro. Solo l'anticipata persuasione che Seleuco debba aver partecipato con i suoi alleati alla stipulazione del trattato poteva far pensare che il trattato medesimo potesse essere stato diviso in vari capitoli, di cui quello su Seleuco sarebbe naturalmente caduto, oppure che Seleuco avesse « incaricato Tolomeo di concludere la pace in suo nome » (p. 12). Per la Denicolai non sarebbe stato stipulato un solo trattato, ma una serie di trattati tra Antigono e i vari dinasti: quello con Seleuco avrebbe avuto questa caratteristica, che ad Antigono sarebbe stata riconosciuta l'alta signoria *nominale* sulla Babilonia, mentre Seleuco ne avrebbe tenuto il dominio *reale*.

La Denicolai credeva di dedurre che ci fossero stati più trattati dalla lettera di Antigono agli Scepsi, ll. 26-32: ὄντων δ' ἡμῖν τῶν πρὸς Κάσσανδρον καὶ Λυσίμαχον συντετελεσμένων, πρὸς ἃ Πρεπέλαον ἔπεμψαν αὐτοκράτορα, ἀπέστειλεν Πτολεμαῖος πρὸς ἡμᾶς πρέσβεις, ἀξιῶν καὶ τὰ πρὸς αὐτὸν διαλυθῆναι καὶ εἰς τὴν αὐτὴν ὁμολογίαν γραφῆναι. Ma non può esser dubbio che si allude invece a un medesimo trattato, che fu firmato da Tolomeo dopo Cassandro e Lisimaco. Non si parla insomma di un accordo separato di Tolomeo, ma di un suo indugio nel firmare il comune trattato, che Antigono aveva tutto l'interesse ad accentuare e a esagerare. Perciò non sembra che ci sia motivo di dubitare della testimonianza di Diodoro, che ci dà un solo trattato e ha l'aspetto di riassumerne esattamente il contenuto. E se il trattato è unico, ritorna nei suoi termini più semplici il problema, che le soluzioni ora accennate, per quanto acute, avevano cercato di eludere: perché Seleuco non compare tra i firmatari?

Due considerazioni, una filologica e una storica, ci aiuteranno a tentare una nuova soluzione. Non è mai stata notata la curiosa differenza in Diodoro tra il termine con cui è espressa la sovranità di Lisimaco sulla Tracia e di Tolomeo sull'Egitto (καὶ Λυσίμαχον μὲν τῆς Θρᾴκης κυριεύειν, Πτολεμαῖον δὲ τῆς Αἰγύπτου etc.) e il termine con cui è invece espressa la sovranità di Antigono sull'Asia (ἀφηγεῖσθαι τῆς 'Ασίας πάσης). Da una parte il termine specifico e rigido per indicare la sovranità (κυριεύειν); dall'altra un termine vago (ἀφηγεῖσθαι) che concede genericamente ad Antigono di « disporre » di tutta l'Asia. Diodoro non è uno stilista che possa aver fatto la variante per ragioni estrinseche; e poi il contrasto fra κυριεύειν e ἀφηγεῖσθαι è così esatto e significativo che — mi si permetta il paradosso —, se anche fosse stato inventato, sarebbe vero ugual-

mente. Infatti in un solo modo si può spiegare storicamente l'esclusione di Seleuco dal trattato: supponendo che la sua condizione rispetto ad Antigono fosse ritenuta differente da quella degli altri collegati ed esigesse di conseguenza una definizione speciale. Non si può fare un'altra ipotesi che parrebbe ovvia, una pace separata di Seleuco, perché intanto contrasterebbe con quella cooperazione costante che, noi sappiamo, fu propria degli avversari di Antigono, e poi provocherebbe ancora nuove difficoltà nell'interpretazione delle nostre fonti. Se la pace separata con Seleuco avesse preceduto il trattato che conosciamo da Diodoro, sarebbe inesplicabile così il silenzio della lettera di Antigono come l'ἀφηγεῖσθαι τῆς 'Ασίας πάσης ; se la pace separata fosse invece venuta dopo, di nuovo sarebbero inspiegabili i due fatti ora accennati, perché la lettera, che parla di pace generale [1]), non poteva dimenticare Seleuco, e l'ἀφηγεῖσθαι τῆς ' Ασίας πάσης era ugualmente un'ironia. Oltre a tutto ciò resterebbe sempre ancora la difficoltà massima: spiegare perché Seleuco fu spinto a una pace separata, di cui le fonti non sanno e i cui motivi sarebbero affatto ignoti.

Possibile mi pare dunque solo quest'altra soluzione. Seleuco, dopo la morte di Eumene (316 a. C.), era stato di diritto e di fatto sottoposto ad Antigono, che, come è noto, pretendeva perfino di controllare l'amministrazione finanziaria (cfr. Diod. XIX, 55, 2 e Appian., *Syr.* 53). Da Antigono era venuta a Seleuco la nomina a satrapo della Susiana; e perciò, quando l'urto con lui lo costrinse a fuggire in Egitto, egli non era che un governatore ribelle, al quale i dinasti, come Tolomeo e Lisimaco, eran bensì disposti a dare aiuto, perché era nel loro interesse, ma a cui non avevano nessuna ragione per accrescere l'autorità e la potenza oltre quei limiti che fossero utili all'indebolimento di Antigono. Gli storici che si sono occupati di questo problema non hanno dato sufficiente peso a questa constatazione: Seleuco, ultimo venuto, era in evidenti condizioni di inferiorità rispetto agli altri dinasti. Si capisce di conseguenza che, venuta l'ora della pace, gli alleati di Seleuco non avessero motivo per ammetterlo a parità di condizione con loro nel trattato, riconoscendogli esplicitamente un posto di primo ordine tra i dinasti e creando un competitore di più a quell'egemonia a cui nessuno aveva ancora rinunciato per intero. Seleuco teneva ormai con mani saldissime la

1. ll. 51-52: ἴστε οὖν συντετελεσμένας τὰς διαλύσεις καὶ τὴν εἰρήνην γεγενημένην.

sua satrapia: e ciò era bene. Ed era bene inoltre che Antigono riconoscesse l'autonomia del suo satrapo, cosa del resto meno sconveniente per lui di quanto potrebbe parere, in quanto lo liberava presumibilmente da un avversario alle spalle e gli permetteva di concentrare la sua difesa e la sua offesa contro i nemici di Europa e di Africa. Ma questo riconoscimento, se doveva sancire anche l'inferiorità di Seleuco, doveva presupporre che fosse riconosciuta ad Antigono la supremazia su tutta l'Asia e che in conseguenza di questa supremazia Antigono potesse assegnare il governo della satrapia di Babilonia a Seleuco, garantendogli un'ampia autonomia. Perciò il trattato riconosce ad Antigono il diritto di ἀφηγεῖσθαι τῆς ' Ασίας πάσης, ma solo come presupposto necessario di quel riconoscimento di Seleuco, che, posteriore idealmente, di fatto sarà avvenuto insieme con la firma del trattato o forse anche prima. La condizione di Seleuco di fronte ad Antigono veniva ad essere paragonabile a quella di Lisimaco in teoria sottoposto a Cassandro στρατηγὸς τῆς Εὐρώπης. Ma il riconoscimento di Lisimaco era o si poteva considerare avvenuto ben prima del trattato, e perciò Lisimaco poteva comparire tra i firmatari. Per Seleuco invece l'esclusione dal trattato e la conseguente riconferma della sovranità di Antigono su tutta l'Asia erano la condizione perché egli potesse avere l'autonomia, a cui aspirava. La soluzione adottata era giuridicamente incontrovertibile; e Seleuco, l'unico che avesse guadagnato dalla lunga lotta, poteva per il momento essere soddisfatto e guardare con tranquillità l'avvenire [2].

2. [C. B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellen. Period*, 1934, 3; R. H. Simpson, *Journ. Hell. St.* 74, 1954, 25; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* I, 1966, 56].

VI

PANEGYRICVS MESSALLAE AND '*PANEGYRICVS VESPASIANI*': TWO REFERENCES TO BRITAIN *

I

THE DATE OF THE *PANEGYRICUS MESSALLAE*

1. Dio Cassius mentions Augustus' plans to conquer Britain under the years 34, 27, 26 B.C. (49, 38, 2; 53, 22, 5; and 53, 25, 2). Datable literary evidence supports Dio. Before 36 B.C. and after 23 B.C. there is no clear allusion in contemporary poets to any intention or desire to attack the Britons. The texts can be arranged in the following way: —

a. Verg. *Ecl.* I, 67: [about 40 B.C.] — et penitus toto divisos orbe Britannos

b. Verg. *Georg.* I, 29: — an deus immensi venias maris ac tua nautae
numina sola colant, tibi serviat ultima Thule

[Between 37 and 30 B.C. Thule, whatever it means, is reserved to Octavian after his death. T. Rice Holmes, *Ancient Britain* 367, 'About the year 30 B.C. Vergil prayed that far off Thule might obey Augustus', is a misconception encouraged by Mommsen, *Res Gestae*, 1883, 138].

c. Verg. *Georg.* III, 25: — purpurea intexti tollant aulaea Britanni

[This perhaps implies some aggressiveness. It is certainly later than 37 B.C., but in view of a possible second edition of the *Georgics* is not certainly earlier than 28. Servius *ad. loc.* is glorious:

* *Journal of Roman Studies*, 40, 1950, pp. 39-42].

'Nam Augustus postquam vicit Britanniam plurimos de captivis quos adduxerat donavit ad officia theatralia'].

d. Hor. *Epod.* VII, 7: intactus aut Britannus ut descenderet
sacra catenatus via

[before 30 B.C.]

e. Propertius II, 27, 5: seu pedibus Parthos sequimur seu classe
Britannos

[about 28-25 B.C. ?]

f. Hor. *Carm.* III, 4, 33: visam Britannos hospitibus feros.
and III, 5, 2-4: praesens divus habebitur
Augustus adiectis Britannis
imperio gravibusque Persis

[about 27 B.C. ?]

g. Hor. *Carm.* I, 21, 13: hic bellum lacrimosum, hic miseram famem
pestemque a populo et principe Caesare in
Persas atque Britannos
vestra motus aget prece

[before 23 B.C.]

h. Hor. *Carm.* I, 35, 29: serves iturum Caesarem in ultimos
orbis Britannos

[before 23 B.C., probably about 26]

i. Propertius IV, 3, 7: te modo viderunt iteratos Bactra per ortus
te modo munito Sericus (?) hostis equo
hibernique Getae, pictoque Britannia
curru

[22-16 B.C.? As there was no actual expedition against Britain under Augustus, the allusion must be to an embassy. Emendations do not improve matters].

j. Hor. *Carm.* IV, 14, 47: te beluosus qui remotis
obstrepit Oceanus Britannis.

[about 15-14 B.C.]

2. If it were true, as has lately been argued in an important paper [1], that the *Panegyricus Messallae* was written for the consulship

1. D. van Berchem « Messalla, ou Messalinus ? Note sur le Panégyrique de Messalla », *Museum Helveticum*, 2, 1945, 33. The parallel passages so far mention-

of M. Valerius Messalla Messallinus, *cos.* 3 B.C. (not for M. Valerius Messalla Corvinus *cos.* 31 B.C.), the allusion to Britain in this poem would make a remarkable exception: —

l. 149: te manet invictus Romano Marte Britannus
teque interiecto mundi pars altera sole

In that case we should have to admit that in 3 B.C. people in Rome still talked about a war against Britain as both likely and desirable.

But we are under no compulsion to accept this view.

The case for the consul 3 B.C. is mainly based on the three following arguments: 1) the *Panegyricus Messallae* does not mention the victory of Messalla, *cos.* 31 B.C., over the Salassi; 2) nor does it mention the part played by the same Messalla in the war against Sextus Pompeius; 3) the selection of Britain as the future field for Messalla's war can only be due to the fact that after 20 B.C. there was no prospect of a war against Parthia.

Points 2) and 3) need not worry us unduly. Silence on the Parthians is understandable in 31 B.C. when Antony was still the master of the East. It is equally evident that the author of the *Panegyricus*, in whatever year he may have written, was anxious to keep clear of political issues. If he wrote in 31, he would not mention Sextus Pompeius.

ed (for instance l. 7 — Propertius II, 10, 6; l. 151 — Ovid *Met.* I, 12) do not seem to contribute anything positive about the date of the *Panegyricus*. F. Wilhelm published a large collection of parallel passages in *Fleckeisen's Jahrbücher* 153, 1896, 490, and L. Pichard in *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*, 1924, 139. Recent Italian studies on the *Panegyricus* are disappointing. L. Alfonsi, *Albio Tibullo e gli autori del Corpus Tibullianum*, 1946, 78, would date it between A. D. 3 and 7, but in a later paper, *Epigraphica* 8, 1946 (1948), 1, insists only on a date later than 27 B. C.: his argument depends on Carcopino. V. Ciaffi, *Lettura di Tibullo*, 1944, 157, keeps the date 31 B. C., but has some extraordinary arguments to prove that Tibullus was the author of the *Panegyricus*. B. Riposati, *Introduzione allo studio di Tibullo*, 1945, 54, also takes Tibullus to be the author. A. Salvatore, *La Parola del Passato* 7, 1948, 48, has some good observations. L. Pepe, *Tibullo minore*, 1948, does not discuss the *Panegyricus*. An article by P. Frassinetti, « Il Panegyricus Messallae documento storico » in *Giornale Italiano di Filologia* III, 1950, 124, which appeared when the above was already in proof, belongs to a different class: it discusses the question of the Salassi and has other sound remarks.

There remains the Salassi. When van Berchem wrote his paper, Carcopino's brilliant article 'Notes biographiques sur M. Valerius Messala Corvinus'[2] had not been published. Carcopino has at least shown that we must be cautious about both the chronology and the topography of Messalla's expedition against the Salassi. Our evidence can be summarized as follows: —

(*a*) Dio Cassius 49, 38, 3, and Appian, *Illyr.* 17, *apparently* place the Salassi on the eastern side of the Alps; Strabo IV, 6, 7, p. 205, places them on the western (northern) side.

(*b*) Dio dates the expedition about 34 B.C. Appian seems to put it later (later perhaps than 33 B.C.), but his vague statement may be misleading. Strabo is undated, but is usually connected with Messalla's triumph *ex Gallia* of 27 B.C.

The evidence of (*a*) can be interpreted in at least three different ways: 1) There were two groups of Salassi, and Messalla fought on two different occasions against both (this is Carcopino's interpretation); 2) Strabo was misled: he did not realize that the Salassi with whom Messalla had to do lived on the eastern side of the Alps; 3) Appian and Dio were misled: they did not realize that the Salassi with whom Messalla had to do lived on the western side of the Alps.

The evidence of (*b*) can bear at least five different interpretations. If one accepts interpretation 1) for (*a*), one can combine a date of about 27 B.C. for the episode in the West (Strabo) with either Dio's date or Appian's date for the episode in the East. If one accepts either interpretation 2) or interpretation 3) for (*a*) one can argue in favour of either Dio's or of Appian's or of Strabo's date.

Obviously, not all these alternative interpretations can claim the same degree of probability, but I should not care to commit myself to a choice between them. All that matters for our question is that: 1) the episode(s) of the Salassi may have happened later than 31 B.C.; 2) if an eastern episode occured earlier than 31 B.C. it may be part of the Pannonian operations mentioned by the *Panegyricus* in ll. 106-117[3]. There is no reason *a priori* to deny that

2. *Rev. de Philologie* 72, 1946, 109.

3. testis mihi victae
fortis Iapydiae miles, testis quoque fallax
Pannonius, gelidas passim disiectus in Alpes,

the mysterious word 'domator' of l. 116, *if* it is a personal name [4], may allude to the head of the tribe of the eastern Salassi, defeated by Messalla, *if* this tribe ever existed.

If the episode of the Salassi is later than 31 B.C. or is implicitly included in the Pannonian story told by the *Panegyricus* 106-117, we need not be surprised that the Salassi are not mentioned. The only serious argument against the date of 31 B.C. for the *Panegyricus* then falls to the ground. Thus, the traditional arguments for this date regain all their force: (1) the addressee is a distinguished orator—exactly like the *cos.* 31; (2) Messalla *cos.* 31 is prominent in the rest of the *Corpus Tibullianum*; (3) there is no allusion to events later than 31 B.C. And we can now add the argument derived from the allusion to Britain which fits better the years about 31 B.C.

3. Carcopino has unnecessarily complicated the question by arguing that Messalla, *cos.* 31, never took part in the Pannonian operations of Octavian in 35-4 B.C., because he was with Antony in the East. I cannot say that Carcopino has produced any real evidence for his view that in 34 Messalla was with Antony. All that he has done is to argue that Messalla must have been in the East because the episode of the Salassi must have happened after Actium [5]. The truth is that the question whether Messalla fought the Salassi before or after Actium is irrelevant to the question whether Messalla took part in the Pannonian war of 35-4. Ll. 106-117 of the *Panegyricus* provide *prima facie* evidence for this participation which only serious arguments to the contrary could disprove. We have yet to see them.

testis Arupinis et pauper natus in arvis
quem si quis videat vetus ut non fregerit aetas
terna minus Pyliae miretur saecula famae.
namque senex longae peragit dum tempora vitae,
centum fecundos Titan renovaverit annos,
ipse tamen velox celerem super edere corpus
audet equum validisque sedet moderator habenis,
te duce non alias conversus terga domator
libera Romanae subiecit colla catenae.

4. L. Havet, *Rev. Ét. Anc.* 15, 1913, 267, 'le panégyriste... vise un individu, un petit Vercingetorix local'. Baehrens had replaced 'domator' by 'Salassus'.

5. Carcopino's interpretation of Hor., *Sat.* I, 10, and of Appian, *BC*, IV, 38, 161, is far-fetched.

In 31 B.C. Britain was the only safe *locus* for adulation which studiously avoided both Octavian and Antony. This is what makes the poem so interesting. But it would take an effort to believe that after 27 B.C., not to say in 3 B.C., any one would prophesy a war against Britain without mentioning Augustus, as if it could be a private affair of Messalla. The natural date for the *Panegyricus Messallae* is 31 B.C., and we must keep to it until better evidence to the contrary is produced.

II

'PANEGYRICVS VESPASIANI'

1. Vespasian had commanded with distinction a legion in the Claudian invasion. The professional flatterers gave him the credit for the whole conquest of Britain. The evidence is unambiguous: —

(*a*) Josephus, *Bell. Jud.* III, 4 (1, 2) . . .: (Nero) . . . μόνον . . . εὑρίσκει Οὐεσπασιανὸν ταῖς χρείαις ἀναλογοῦντα καὶ τηλικούτου πολέμου μέγεθος ἀναδέξασθαι δυνάμενον, ἄνδρα ταῖς ἀπὸ νεότητος στρατείαις ἐγγεγηρακότα καὶ προειρηνεύσαντα μὲν πάλαι Ῥωμαίοις τὴν ἑσπέραν ὑπὸ Γερμανῶν ταρασσομένην, προσκτησάμενον δὲ τοῖς ὅπλοις Βρεττανίαν τέως λανθάνουσαν, ὅθεν αὐτοῦ καὶ τῷ πατρὶ Κλαυδίῳ παρέσχε χωρὶς ἱδρῶτος ἰδίου θρίαμβον καταγαγεῖν.

(*b*) Valerius Flaccus, *Argon.* I, 7[6]: —

tuque o, pelagi cui maior aperti
fama, Caledonius postquam tua carbasa vexit
Oceanus Phrygios prius indignatus Iulos,
eripe me populis et habenti nubila terrae,
sancte pater, veterumque fave veneranda canenti
facta virum. Versam proles tua pandet Idumen . . .

(*c*) Silius Italicus, *Punica* III, 597: —

hinc pater ignotam donabit vincere Thylen
inque Caledonios primus trahet agmina lucos;
compescet ripis Rhenum, reget impiger Afros
palmiferamque senex bello domitabit Idymen.

6. Cf. R. Syme, CQ 23, 1929, 135.

The close similarity between Josephus and Silius Italicus will not be missed. It is, however, notable that Josephus does not mention Vespasian's African proconsulship. Apparently, it was not very distinguished (Tac. *Hist.* II, 97).

2. Tacitus is perhaps the first victim of this gross exaggeration. At least, I cannot explain otherwise his misleading words in *Agr.* 13, 5: ' divus Claudius auctor iterati operis . . . adsumpto in partem rerum Vespasiano '. As Furneaux-Anderson say: ' If this passage stood alone, we might suppose that Claudius commanded the first invasion in person with Vespasian as his chief of staff'. Some tinge of Flavian propaganda has coloured this sentence.

Mr. E. Birley is perhaps the latest victim. In his highly provocative paper « Britain under the Flavians. Agricola and his Predecessors » [7] he takes Silius Italicus to refer to military operations during the reign of Vespasian. Mr. Birley writes: ' a senator (Silius), surveying in Domitian's lifetime the record of the Flavian dynasty, attributes to Vespasian the first penetration into the groves of Caledonia and the discovery and conquest of Thule, and that in the early years of his principate '. We have seen that Silius refers to events prior to Vespasian's reign—in fact, to the Claudian conquest. This interpretation is made doubly certain by the *senex* of l. 600 in allusion to the events of A.D. 66-70.

The texts quoted above show that the adjective ' Caledonius ' was used loosely or at least irresponsibly even in the first century A.D. and therefore, by implication, dispose of any theory that takes ' Caledonius ' in Flavian sources to allude distinctly and truthfully in every instance to the territory north of the Forth-Clyde line [8].

7. *Durham Univ. Journ.*, 1946, 79. [reprinted in *Roman Britain and the Roman Army*, 1953, 10].

8. I am grateful to Mrs. M. I. Henderson, Professor W. Beare, and Professor E. Fraenkel for criticism and suggestions.

VII

SEVERO ALESSANDRO ARCHISYNAGOGUS. UNA CONFERMA ALLA *HISTORIA AUGUSTA* *

È ben noto il passo della vita di Severo Alessandro nella *Historia Augusta* XXVIII, 7: *volebat videri originem de Romanorum gente trahere, quia eum pudebat Syrum dici, maxime quod quodam tempore festo, ut solent, Antiochenses, Aegyptii, Alexandrini lacessiverant conviciolis, et Syrum archisynagogum eum vocantes* ⟨et⟩ *archiereum*. Seguo il testo di E. Hohl, benché sia naturalmente possibile con H. Peter intendere *archiereum* come glossa di *archisynagogum* ed espungerlo (v. appar. crit. alla sua edizione). Quanto al contenuto c'è poco da esitare: Antiocheni, Egiziani e Alessandrini (*Alexandreia ad Aegyptum*!) sapendo di far dispetto all'imperatore lo insultano duplicemente come Siro e come capo di sinagoga. Che la sinagoga debba essere la sinagoga giudaica non può dubitarsi (v. *Thesaurus s. v.*) se anche il termine ἀρχισυνάγωγος sia noto per comunità non giudaiche (E. Schürer, *Gesch. jüd. Volkes* u. s. w., II[4], p. 512 n.) sotto influsso giudaico (W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*[2], p. 179). Tutta la malizia dell'epiteto sta nella combinazione del Siro con la presidenza di una sinagoga giudaica. Si aggiunga che gli Antiocheni, come gli Egiziani, sono conosciuti per il loro antisemitismo: si cfr. Flavio Giuseppe *Bell. iud.* VII, 47 segg.; 100 segg. E infine la simpatia di Severo per gli Ebrei (*Vita*, XXII, 4: *Iudaeis privilegia reservavit*) confermerebbe ad oltranza il significato della frase; se pure, come diremo tosto, non intervenisse la conferma documentaria più certa. Ha quindi così torto K. Bihlmeyer, *Die «syrischen» Kaiser zu Rom und das Christentum* (Rottenburg 1916), pp. 96-97 a preferire di credere che l'*archisynagogus* si riferisca al culto di Emesa, come K. Hönn, *Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus und des Severus Alexander* (Leipzig 1911), p. 84 segg. e in ispecie p. 97 n. 200 a vederci, secondo una sua stramba teoria, un influsso di disposizioni

* [*Athenaeum*, N. S. 12, fasc. 2, 1934, pp. 151-153].

costantiniane contenute nel codice Teodosiano, e più precisamente *Cod. Theod.* XVI, 8, 4: *Hiereos et archisynagogos et patres synagogarum et ceteros, qui synagogis deserviunt, ab omni corporali munere liberos esse praecipimus.*

Ciò che importa a noi notare è che questo termine *archisynagogus* ha rapporto non solo genericamente col filosemitismo di Severo Alessandro — cosa tanto ovvia da non aver bisogno in realtà di dimostrazione — ma con più dirette iniziative dell'imperatore concernenti le sinagoghe. Intanto mi stupisco che nessuno, a proposito di questo termine, abbia richiamato un altro passo della medesima vita di Severo, XLV, 6-7: *ubi aliquos voluisset vel rectores provinciis dare vel praepositos facere vel procuratores, id est rationales, ordinare, nomina eorum proponebat hortans populum ut si quis quid haberet criminis, probaret manifestis rebus, si non probasset, subiret poenam capitis: dicebatque grave esse, cum id Christiani et Iudaei facerent in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita.* Dubitare di questa asserzione è tanto facile quanto inconcludente. Essa dimostra invece una familiarità di Severo con l'ordinamento delle sinagoghe giudaiche, nonché delle chiese cristiane, che già da sola poteva provocare il termine *archisynagogus*, come se Severo volesse reggere lo Stato quasi una sinagoga. Ma io non credo nemmeno che una tale interpretazione, benché possibile, sia la giusta, perché due documenti ci dimostrano che Severo fondò e protesse particolarmente certe sinagoghe, sicché o fu effettivamente nominato dai membri di una di queste sinagoghe *archisynagogus* onorario oppure questo termine gli fu attribuito, in relazione con la protezione particolare di queste sinagoghe, come segno di disprezzo.

L'attuale migliore conoscitore ed editore delle iscrizioni giudaiche di Roma, il padre G. B. Frey, ha pubblicato in *Bull. Comm. Archeol. Comun.* (*Bull. Museo Impero*), LVIII, 1930, pp. 97 segg. una iscrizione trascritta in un codice epigrafico della Biblioteca Vaticana. Questa iscrizione rivela che tra le sinagoghe di Roma una portava il nome di Arca del Libano, città natale di Severo Alessandro:

"Ενθα κ(εῖ)τ(αι) ' Αλεξά[νδρα] | θυγάτηρ τοῦ ' Αλεξά[νδρου] ἀπὸ τῆς συναγ(ωγῆς) " Αρκ[ου | Λι]βάνου. 'Εν εἰρήνῃ κ(οί)[μη]|σις αὐτῆς, "Εζησε ἔτ[η . . . . .] | μῆν(ας) δ' ἡμέρ(ας) θ'.

Frey ha visto benissimo che questa sinagoga ha dovuto essere costituita da Giudei di Arca e città vicine attirati in Roma dalla fortuna del loro concittadino diventato imperatore: aggiunge pure acutamente che anzi « è sommamente probabile che Alessandro Severo edificasse loro una sinagoga » (p. 104) e cita il parallelo del centurione romano che, secondo Luca VII, 5, fondò una sinagoga a Cafarnao. Si sa del resto che la *Historia Augusta* XLIII, 6 attribuisce a Severo anche l'intenzione di fabbricare un tempio a Cristo (*Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere*), un fatto che può essere vero o falso, ma che, anche se falso, può essere stato suggerito dall'analogia di sinagoghe costruite dall'imperatore. E un documento da aggiungersi alla iscrizione ora citata è notoriamente l'asserzione contenuta nel commento alla *Genesi* di Davide Kimchi (sec. XII), I, 31, secondo cui vi era a Roma una « sinagoga di Severo » (cfr. Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom* I, 1896, p. 34).

Sia che si ritenga che veramente Severo Alessandro fu *honoris causa* nominato *archisynagogus*, sia che si ritenga un tale titolo attribuitogli in conseguenza della sua attività a favore delle sinagoghe giudaiche di Roma, e in particolare di quelle sorte al suo tempo e sotto i suoi auspici, il passo della *Historia Augusta* da cui prendemmo le mosse resta spiegato e giustificato. Ciò che conferma sempre più la necessità di procedere in questioni concernenti Severo Alessandro sulle orme della critica prudente iniziata a questo riguardo dal saggio, prezioso anche se incompleto (non studia per es. appunto la politica religiosa), di A. Jardé, *Études critiques sur la vie et le règne de Sévère Alexandre*, Paris 1925 [1].

1. [*Terzo Contributo* 750; 754. Cfr. B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives*, Paris 1967].

VIII

PER LA INTERPRETAZIONE DI SIMMACO *RELATIO* 4 *

I

Nel 1938 A. Alföldi, svolgendo un accenno già fatto alcuni anni prima (*Röm. Mitteil.*, 49, 1934, 109 n. 1), proponeva un interessante termine *post quem* per la *Historia Augusta*. Il *iudiciale carpentum* del prefetto della città menzionato in *Vita Aureliani* (I, 1) era da considerarsi un anacronismo, da datarsi posteriormente al 382 d. C.: perché il *carpentum*, come veicolo del prefetto della città, sarebbe stato introdotto per la prima volta in quell'anno; sarebbe poi stato eliminato di nuovo durante la prefettura di Simmaco (384), secondo risulterebbe da *Rel.* 4 e 20, 3 (*carpenti novitate submota*); sarebbe infine stato rintrodotto stabilmente dopo la prefettura di Simmaco. Alföldi ammetteva la esistenza di un carro ufficiale del prefetto della città prima del 382, ma riteneva che fosse diverso e avesse diverso nome — *carruca*. A questo articolo apparso in *Klio* 31, 1938, 251-253 W. Ensslin rispondeva l'anno dopo con una lunga critica (*ib.* 32, 1939, 89-105), in cui dimostrava che in verità nel IV secolo d. Cr. *carruca* e *carpentum* furono usati contemporaneamente come sinonimi e che non era perciò possibile datare il passo della *H(istoria) A(ugusta)* sulla base della parola *carpentum*. Per Ensslin ciò che avvenne nel 382 circa fu la introduzione di un nuovo tipo di *carruca* (secondo la terminologia ufficiale) o *carpentum* (secondo la terminologia dei Romani di Roma) che per la sua lussuosità offese Simmaco e tutti coloro che come lui vedevano nel cerimoniale attinente alla prefettura della città — l'ultima magistratura togata — un sacro relitto dei tempi di Roma libera. A me, nel 1953, il ragionamento di Ensslin parve perfettamente persuasivo e perciò vi riferii in un mio articolo sulla *H. A.* in questo modo: « The arguments produced by Alföldi . . . . . on the *iudiciale carpentum* (*Aurel.*

* [*Rendiconti Accademia Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VIII, vol. XIX, fasc. 7-12, 1964, pp. 225-230].

I, 1) have been shown to be erroneous by W. Ensslin » (*Journ. Warburg Inst.* 17, 1954, 40, n. 2 poi ristampato in *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, 1960, 130, n. 1).

Quando scrivevo il mio articolo, e anche quando lo ristampavo con qualche aggiunta del 1958, non potevo ancora conoscere un nuovo argomento sul medesimo passo di A. Chastagnol nel suo importante volume *La Préfecture urbaine à Rome*, 1960, 203-207. Il nuovo argomento è in sostanza che circa il 382 il prefetto della città avrebbe ricevuto per la prima volta un veicolo a spese pubbliche, mentre precedentemente adoperava un suo cocchio privato — e questo carro privato non avrebbe potuto essere chiamato *iudiciale carpentum* dalla *H. A.* L'argomento è ripetuto da Chastagnol in una recente assai utile e vigorosa rassegna su tutto il problema della *H. A.* presentata al VII Congresso della Associazione G. Budé a Aix-en-Provence nell'aprile 1963 e pubblicata in *Actes du VIIe Congrès Aix-en-Provence*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 187-212; e giova qui citare le sue frasi più importanti:

« La critique de W. Ensslin . . . n'a pas atteint son objectif parce qu'il a méconnu la vraie portée de l'argument; il ne s'agit pas d'opposer *carpentum* à *carruca* (les deux mots sont employés en fait, avant comme après 384, concurremment pour les mêmes objets), mais d'opposer char privé du préfet et char-insigne de la préfecture. Jusque là, le préfet s'est contenté d'un char privé: *oculi quaerunt civitatis privati vehiculi nobilem modum;* désormais, il s'agit d'un char – insigne: *moribus potius quam insignibus aestimemur* (Symm. *Rel.* 4). La décision émane de Gratien (*Rel.* 4, 1) en 382 . . . A. Momigliano . . . se débarrasse d'Alföldi en une ligne, par une simple référence à Ensslin, comme si ce dernier avait prononcé le verdict définitif». (p. 203 n. 2) [1].

Anzitutto vorrei ripetere che Chastagnol non svolge l'argomento di Alföldi, ma dà un argomento nuovo. Vedremo anzi meglio tra poco che nella interpretazione del passo di Simmaco *Rel.* 4 Alföldi è di tutt'altra opinione che Chastagnol. Non si capisce quindi in che cosa il sottoscritto peccasse nel rimandare a Ensslin per quello che Ensslin aveva fatto: confutare l'argomento di Alföldi basato sulla

1. Chastagnol ha ristampato la sua relazione anche nel *Historia-Augusta-Colloquium, Bonn 1963*, Bonn 1964.

presunta successione di *carruca* e *carpentum*. L'argomento di Alföldi è certo stato eliminato da Ensslin, come appunto io osservavo e lo stesso Chastagnol riconosce.

Si tratta dunque non già di discutere il vecchio argomento di Alföldi, ma di esaminare il nuovo argomento di Chastagnol a cui egli dà una importanza centrale per la sua datazione della *H. A.* Ma è bene, anzitutto, che il lettore abbia presente nella sua integrità la *Relatio* 4 di Simmaco (ed. Seeck, *M.G.H.*).

D. N. THEODOSIO SEMPER AVG. SYMMACHUS V. C. P. U.

Quod apud germanum clementiae vestrae divum principem non sileremus, si eo res Romana frueretur, custodibus famae eius insinuo ea devotione, qua praefectum vestrum decet fidem praeferre blanditiis, domini imperatores. falso creditum est, quod urbanae fastigium potestatis peregrini ac superbi vehiculi usus adtolleret; haec ratio sola novum statutum benigno tunc persuasit ingenio, ut veterem magistratum dives pompa gestaret. recusat istius modi decus honor sobrius, quem numquam paenitet sui; cui si quid patimur accedere, fatemur hactenus defuisse. itaque oculi quaerunt civitatis privati vehiculi nobilem modum et degenerem praefecturam populus Romanus existimat, quae posteriora traxit exempla. absit ut moderator urbis liberae atque ideo devotae tamquam Salmoneus Elius invehatur. nihil moramur externa miracula. inritamentum superbiae Roma vestra non patitur memor scilicet bonorum parentum, quos Tarquinius fastus et ipsius Camilli currus offendit. nam tanto illi viro albentes quadrigae exilium triste pepererunt. at contra Publicolae decus tribuit inclinatio potestatis; submisit enim contioni civium consularem securem et honoris sui culmen infregit, ut libertatem civitatis erigeret. ergo moribus potius quam insignibus aestimemur. non culpamus novum beneficium, sed bona nostra praeferimus. submovete vehiculum, cuius cultus insignior est; illud maluimus, cuius usus antiquior.

II

Il presupposto dell'argomento di Chastagnol è che *privatum vehiculum* in questa *Relatio* di Simmaco vada tradotto « veicolo privatamente posseduto » (dal prefetto della città). Io mi propongo di dimostrare: 1) se anche questo presupposto fosse esatto, il passo di Simmaco non servirebbe a datare il passo sul *iudiciale carpentum* della *H. A.*, che qui ora per chiarezza si riproduce: « Hilaribus,

quibus omnia festa et fieri debere scimus et dici, impletis sollemnibus vehiculo suo me et iudiciali carpento praef. urbis, vir inlustris ac praefata reverentia nominandus, Iunius Tiberianus accepit » (*Aur.* I, 1); 2) la interpretazione di *privatum vehiculum* come « veicolo privatamente posseduto » è tutt'altro che certa nel contesto e anzi probabilmente erronea.

Una cosa è evidente da Simmaco *Rel.* 4. Coloro che la pensavano come Simmaco erano offesi da un cambiamento avvenuto nel cocchio del prefetto della città. Al carro tradizionale era stato sostituito un carro nuovo. Ciò basta a dimostrare che un tipo di veicolo era tradizionalmente connesso con il prefetto della città. Se esso fosse pagato dal prefetto della città di tasca propria o con denaro pubblico è un punto che evidentemente non interessava nessuno. Ciò che interessava era che il carro dopo la riforma del 382 fosse diventato irriconoscibile: « Submovete vehiculum cuius cultus insignior est: illud maluimus cuius usus antiquior ». Non si vede perché questo « antico » carro, che già appare in Ammiano Marcellino 15, 7, 4 con riferimento ad avvenimento del 356-7 d. Cr., non potesse essere designato dalla *H. A.* con le parole *iudiciale carpentum*. Per la espressione *iudiciale carpentum*, come è noto, c'è anche un parallelo in Ammiano Marcellino 29, 6, 7, dove sta a indicare il cocchio ufficiale di un governatore provinciale della Pannonia.

Un cocchio tipico del prefetto della città, non importa da chi pagato, esisteva dunque anche prima del 382: era certo anteriore al 356. Se questo è esatto, il *iudiciale carpentum* può essere ancora una volta eliminato dalla questione della data della *H. A.*

Ma mi pare poi tutt'altro che sicuro che *privatum vehiculum* significhi nel contesto di *Relatio* 4 « veicolo posseduto privatamente ». Intanto Simmaco scrive: *oculi quaerunt civitatis privati vehiculi nobilem modum.* La parola essenziale è qui *modum.* È la « misura », lo « stile » di veicolo privato (quale che sia il significato di « privato »), non la « natura » di veicolo privato ciò che interessa la cittadinanza. Nell'opinione dei benpensanti, come Simmaco, il carro del prefetto della città doveva assomigliare a un veicolo privato. Chastagnol, se non erro, ragiona come se stesse scritto: « oculi civitatis quaerunt privatum vehiculum ».

E non è nemmeno ancora questo il punto più importante. Come è ovvio, *privatus* non è parola del latino imperiale che si possa interpretare senza preciso riferimento al contesto. Occorre sapere

a che cosa *privatus* è contrapposto. Per fortuna nel nostro caso l'antitesi è chiaramente indicata: *peregrini ac superbi vehiculi usus*. Dunque *privatus* è l'opposto di *peregrinus ac superbus*: non c'è allusione a proprietà privata. La frase ricorda — se pure non c'è corrispondenza esatta — un passo della *H. A. Hadr.* 9, 8 *omnia denique ad privati hominis modum fecit* (cfr. Plin. *Paneg.* 9, 3 *Iam Caesar, iam imperator... et post tanta nomina quantum ad te pertinet privatus*). *Privatus*, come è noto, può anche riferirsi a un magistrato in contrapposto all'imperatore: Suet. *Ner.* 21 *dubitavit etiam an privatis spectaculis operam inter scaenicos daret quodam praetorum sestertium decies offerente* (cfr. la curiosa espressione di Sidonio Apollinare, *Carmen* 23, 310-311 *mos est Caesaris hic die bis uno* (*privatos vocitant*) *parare ludos*). Nel nostro passo di *Rel.* 4 la contrapposizione è tra ciò che è proprio di magistrato romano e ciò che è vagamente regio, tirannico, peregrino, non tradizionale.

Questa interpretazione, per quel che mi consta, è poi la tradizionale del passo di Simmaco. La trovo già nel primo editore e commentatore di Simmaco integro, Fr. Iuretus, *Miscellanea ad Q. Aur. Symmachi V. C.... Epistolas*, Parigi 1604, p. 266: « rem fore mali et perniciosi exempli, si praefectus Urbi Romae publice veheretur carpento tam pomposo, quali volebant nimio plus ambitiosi et vani, cum tamen consueti vehiculi forma modestior gratiorque oculis populi videretur ». E così opinano anche Gothofredus, *Codex Theodosianus* XIV, 12 (ed. 1665, V, 219) e Tillemont, *Histoire des Empereurs*, 5, 1720, 243-4. Ma più importa che, contrariamente all'opinione di Chastagnol, questa sia anche la interpretazione di Alföldi, *Klio*, 1938, p. 251: « Diese Neuerung ist, so weit ich sehe, darin begründet, dass die hohen Würdenträger bis dahin zwar schon einen Wagen in der Hauptstadt benutzen durften, doch sah dieser nur wie eine einfache Privatkutsche aus, nicht so, wie das neu eingeführte "superbum ac peregrinum vehiculum" ».

Né si obietti che in *Relatio* 20 Simmaco insiste perché il fisco regoli il pagamento del nuovo carro. Ciò non implica (sebbene anche non escluda) che il vecchio carro — chi sa di quante generazioni anteriore — fosse stato comprato con denaro privato. In *Relatio* 20 Simmaco pensa al debito da pagare — e a null'altro.

III

Mi pare quindi di aver resi chiari i tre punti del mio assunto: 1° non è giusto il rimproverarmi di non aver tenuto conto nel 1953 (o nel 1958) d'un argomento proposto soltanto, per quanto mi risulta, nel 1960; 2° l'argomento del *iudiciale carpentum* continua, secondo me, a non servire per la datazione della Storia Augusta, anche nella nuova formulazione di Chastagnol; 3° l'interpretazione di *privati vehiculi nobilem modum* offerta da Chastagnol mi sembra meno probabile della tradizionale che risale almeno al 1604.

Vorrei solo aggiungere, poiché si tratta del medesimo passo della *H. A.*, che io dubito pure dell'altra asserzione di Chastagnol (opere citate) che la qualifica di *vir inlustris* in *Aur.* I, 1, per un prefetto della città porti necessariamente a una data non anteriore al 368-369 d. Cr. È per lo meno da tenere conto di una iscrizione del 307-8 d. Cr., *C.I.L.*, VI, 1696: « [Inlu]stri viro et omnium retro praefectorum industriam supergresso Attio Insteio Tertullo » (Chastagnol, *Fastes de la Préfecture de Rome*, 1962, 48). La formula non è lontana da quella usata dalla *H. A.* per il prefetto della città Iunius Tiberianus (291-292 ?).

Non intendo tuttavia riprendere qui la questione della data e del significato della *H. A.* Negli ultimi anni si sono avuti studi importantissimi sulla medesima, soprattutto per merito di J. Straub e della sua scuola, e poi di T. Zawadzki, W. Schmid, J. Schwartz, L. Ruggini, S. Mazzarino, A. Cameron e altri, che nel complesso rappresentano un profondo riorientamento della ricerca. Ho promesso al collega J. Straub di ritornare sull'argomento a conclusione di un seminario che devo condurre sulla *H. A.* a Harvard nella primavera del 1965; e spero di avere la salute per mantenere la promessa.

Se ho sollevato qui la questione della interpretazione di Simmaco, *Rel.* 4, è perché essa mi sembra interessante per sé, circa le implicazioni della parola *privatus* nel Basso Impero, a prescindere dalla sua eventuale connessione con la datazione della *H. A.* E anche per un'altra ragione di metodo. Chastagnol, estendendo il rimprovero che mi fa circa la mia adesione alla tesi di Ensslin contro quella di Alföldi, mi accusa in generale di essere superficiale e irresponsabile nei miei giudizi: « A. M. discute parfois en note certains autres arguments, mais pour les rejeter immédiatement comme *irrelevant*;

en fait il a une fâcheuse tendance à éliminer les meilleurs d'entre eux en se référant à des objections faites par des adversaires, même quand ces contre-offensives sont de très médiocre valeur; il doute a priori des arguments positifs et se montre d'une crédulité excessive devant chaque contre-argument négatif» (*Actes*, p. 200). Simili complimenti mi sono fatti anche altrove da Chastagnol (p. 194 «A. M., qui, plutôt, ne pense rien »; p. 202 « la critique de A. M. . . . est d'une extrême faiblesse » etc.).

È un fatto irrecusabile che un argomento che appare convincente allo studioso A può apparire invece debolissimo allo studioso B e viceversa. Questa soggettività fa parte della logica della ricerca; costituisce un noto problema. Come diceva Leibniz, « l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi ». Ma il benigno lettore sarà almeno in un caso in grado di giudicare se le mie reazioni a certi argomenti sono *a priori*[2].

2. [J. Fontaine in Amm. Marc., *Histoire* I, 1968, p. 227 n. 132 dà il suo appoggio alla tesi di Chastagnol sulla base di Amm. 14, 11, 20; ma anche in questo passo, del resto non decisivo, il significato di *carpentum privatum* è ambiguo].

IX

UN TERMINE *POST QUEM* PER IL '*CHRISTUS PATIENS*' *

Già il Card. Pitra, pubblicando il contacio di S. Romano da lui intitolato *Canticum de Virgine iuxta Crucem*, ai vv. 15-28 aveva osservato: *Miror idem fere legi in vulgati Naz. Christo Patiente* [1], alludendo ai vv. 454-460. L'osservazione di capitale importanza non ebbe, che io sappia, eco. Ora viene presentata come cosa nuova da Venetia Cottas tra gli argomenti con cui ella cerca di confermare la opinione tradizionale che Gregorio Nazianzeno sia l'autore del *Christus patiens* [2]. Mentre il Pitra non credette di porsi il problema della dipendenza fra i due testi, la Cottas ne deduce senz'altro che Romano riecheggia il *Christus* e quindi il *Christus* deve essere anteriore all'inizio del V sec., se è vero che sia ormai da ritenersi assodato che Romano visse al tempo di Anastasio I (491-518) [3]. Ma è solo una riprova dello scarso rigore critico dell'autrice, — a cui non si vogliono del resto negare alcune benemerenze — che essa non si sia avvista della necessità di rovesciare il rapporto tra i due scrittori.

Non c'è infatti dubbio che la soluzione giusta è appunto quella trascurata dalla Cottas. E non c'è bisogno di ricorrere ad argomenti generici, pur non spregevoli, come ad esempio che tra un centone come il *Christus* e una poesia come quella di Romano la presunzione è contro il primo.

Basta il confronto.

Romano, ed. Cammelli, p. 336, vv. 15-28 [Maas p. 142]:

ποῦ πορεύῃ, τέκνον ;
τίνος χάριν τὸν ταχὺν

* [*Studi Italiani di Filologia Classica*, N. S. 10, fasc. 1, 1932, pp. 47-51].

1. *Analecta Sacra*, I, Parigi 1876, 101.

2. *Le théâtre à Byzance*, Parigi 1931, 222 segg. Cfr. della med. *L'influence du drame Christos Paschon sur l'art chrétien d'Orient*, Parigi 1931.

3. Per l'esposizione della questione rimando ai dati contenuti nella recente ed. parziale di G. Cammelli, *Romano il Melode, Inni*, 1930. [*Sancti Romani Melodi Cantica*, ed. Maas-Trypanis, 1963, XV].

δρόμον τελέσεις ;
μὴ ἕτερος γάμος
πάλιν ἔστιν ἐν Κανᾷ
κἀκεῖ νυνὶ σπεύδεις
ἵν' ἐξ ὕδατος αὐτοῖς
οἶνον ποιήσῃς ;
συνέλθω σοι, τέκνον
ἢ μείνω σε μᾶλλον ;
δός μοι λόγον, Λόγε
μὴ σιγῶν παρέλθῃς με,
ὁ ἁγνὴν τηρήσας με
ὁ υἱὸς καὶ θεός μου

Christus, vv. 454-460, ed. Brambs:

Πῇ πῇ πορεύῃ, Τέκνον ; ὡς ἀπωλόμην·
Ἕκητι τίνος τὸν ταχὺν τελεῖς δρόμον ;
Μὴ γάμος αὖθις ἐν Κανᾷ κἀκεῖ τρέχεις,
ἵν' ἐξ ὕδατος οἰνοποιήσῃς ξένως ;
Ἐφέψομαί σοι, Τέκνον, ἢ μενῶ σ' ἔτι ;
Δὸς δὸς λόγον μοι, τοῦ Θεοῦ Πατρὸς Λόγε,
μὴ δὴ παρέλθῃς σίγα δούλην μητέρα.

Se Romano dice ποῦ πορεύῃ τέκνον, il *Chr.* aggiunge ὡς ἀπωλόμην ; se Romano scrive ἵν' ἐξ ὕδατος αὐτοῖς οἶνον ποιήσῃς, ripetendo il Vangelo di Giovanni, IV 46 ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον, il *Chr.* aggiunge ξένως ; se Romano scrive δός μοι λόγον, Λόγε, il *Chr.* aggiunge τοῦ Θεοῦ πατρός ; se infine Romano scrive μὴ σιγῶν παρέλθῃς με, il *Chr.* parafrasa il με con δούλην μητέρα. È tutto un lavoro di ampliamento, in cui si dimostra lo sforzo di stendere la materia di Romano nel trimetro. Tutto Romano è nel *Chr.*, non tutto il *Chr.* è in Romano: dunque è Romano che è passato nel *Chr.*, non viceversa. E se in particolare, come avvertivamo, Romano è più vicino al testo del Vangelo di Giovanni che non il *Chr.*, è affatto chiaro che il *Chr.* ha aggiunto qualcosa a Romano, che invece si teneva stretto alla lettera di Giovanni.

Il raffronto di Romano con il *Christus* è sì di capitale importanza, ma perché esclude ormai definitivamente che Gregorio Nazianzeno sia l'autore dell'opera. Avevamo, come tutti sanno, delle

prove metriche e stilistiche, che facevano propendere a riportare l'opera verso l'XI-XII sec. d. C., anche se poi queste prove erano state viziate da quegli stessi che le proponevano con lo sforzo di identificare l'autore del *Chr.* con un nome noto, fosse Tzetze o Teodoro Prodromo etc. [4]. Ma ci mancava un termine *post quem* matematico. Ora lo abbiamo. Non è ancora un termine che coincida con gli indizi stilistici, ma è bastante a dissolvere ogni tentativo in favore di Gregorio Nazianzeno e permettere che si lavori senza scrupolo prescindendone.

Degli altri argomenti portati dalla Cottas non sarà il caso di fare cenno, se non per togliere ogni ombra di dubbio che essi possano contraddire al risultato ora conseguito. La Cottas infatti crede che là dove si trova citato ὁ Θεολόγος negli scritti bizantini si alluda necessariamente a Gregorio Nazianzeno, mentre è troppo noto che questo epiteto compete anche a San Giovanni Evangelista. Ne consegue che là dove si trova per la crucifissione e la resurrezione richiamata l'autorità del « teologo », la Cottas vi vede sempre un'allusione al *Christus*, con quali conseguenze per l'antichità dell'opera si può immaginare! Così nel *Canticum Paschale* del medesimo S. Romano, p. 126, ed. Pitra, alluderebbero senz'altro alla nostra tragedia le seguenti parole [Maas, p. 225]:

> Ὑπὸ δὲ τούτου τοῦ σκότου
> αἱ συνεταὶ ῥυθμισθεῖσαι,
> προέπεμψαν, ὡς οἶμαι,
> τὴν Μαγδαληνὴν Μαρίαν
> ἐπὶ τὸ μνημεῖον,
> ὡς λέγει ὁ Θεολόγος (strofa 5).

Ma tutti vedono che la fonte è l'Evangelista XX, 1: Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου. Il bello si è che la scena non corrisponde a quella del *Christus*, e la

4. Si cf. specialmente A. Döring, *De tragoedia Christiana quae inscribitur X. II.* Progr. Barmen 1864; J. Dräseke, *Jahrb. f. prot. Theol.* 10, 1884, 689 segg.; J. G. Brambs, *De auctoritate tragoediae Christianae quae inscribi solet X.* II., Progr. Eichstädt 1884; I. Hilberg, *Wiener Studien*, 8, 1886, 282 segg.

Cottas commenta: « Il avait raison d'ajouter le ὡς οἶμαι à ses essais malencontreux! » (*op. cit.*, p. 229). Lo stesso vale per l'omelia di Giorgio di Nicomedia, *In S. Mariam assistentem cruci* e in ispecie per frasi, come questa: Μόνης μέντοι τῆς ἐν τῷ σταυρῷ παραστάσεως τῆς Μητρὸς ὁ θεσπέσιος οὗτος μέμνηται θεολόγος (*Patr. Gr.*, vol. C, col. 1462). Poche righe prima si trova citato esplicitamente il Vangelo di Giovanni, XIX, 25: Εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ Μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς Μητρὸς αὐτοῦ Μαρία, ἡ τοῦ Κλωπᾶ, καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή.

Per un argomento tratto da una presunta glossa di « Suida » basterà citare le parole della Cottas in cui si enumerano gli argomenti in favore del Nazianzeno: « ... en outre une notice de Suidas placée en guise de préface dans deux des manuscrits [del *Christus patiens*], celui de Vienne (103), décrit par Lambecios, et le ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris (998). Dans cette notice, Suidas énumère, d'après Philostorge, contemporain de Grégoire de Nazianze — ce qui est encore plus sérieux — les écrits de ce Prélat parmi lesquels est mentionné son drame « Christos Paschon ». *Il est vrai que dans les imprimés de l'ouvrage de Suidas, cette notice sur Grégoire ne figure pas. Mais* etc.... » (*op. cit.*, p. 200). Nemmeno la mancanza della glossa nei ms. e nelle stampe di « Suida » è valsa dunque a mettere in guardia l'autrice! E per la cosiddetta documentazione iconografica della influenza del *Christus*, basterà citare quest'altra frase della Cottas: « Mais pourquoi ces thèmes, inspirés du drame *Christos Paschon*, s'introduisent-ils dans l'art successivement et à des époques si éloignées les unes des autres — au lieu de paraître simultanément? C'est là une question qui retiendra notre attention » (*L'influence du drame* etc., pp. 5-6). È troppo chiaro che, qualunque spiegazione si tenti di dare, una influenza che si rivela a spicchi, uno nuovo ogni tanto, non sussiste o sussiste in misura ben più limitata: né alla Cottas si è presentata la possibilità di rovesciare il rapporto tra l'iconografia e il dramma e vedere l'influenza della iconografia sul dramma medesimo.

Ma a noi importa la conseguenza. Finora si considerava il *Christus* esclusivamente un centone di versi classici e di reminiscenze evangeliche. Ma ora per la prima volta vi si scorge una indubbia traccia di un'opera poetica bizantina. L'autore del *Christus* aveva dunque anche dinanzi fonti di questo genere, ed è da presumere che là dove ancora ci sembrava originale segua spesso un Bizantino.

Si apre quindi un campo nuovo di indagine, che potrà anche serrare più da vicino la cronologia del dramma: il raffronto del *Christus* con la letteratura religiosa bizantina. Romano, almeno ad una sommaria indagine, non mi pare che possa offrire altre tracce così precise (e di influenze precise, non di raffronti generici occorre evidentemente andare in cerca); ma non è detto che altri autori non possano dare sorprese.

Parte Quinta

DISCUSSIONI E APPUNTI

I

HISTORY BY COMMITTEE *

HISTORY OF MANKIND, I: *PREHISTORY AND THE BEGINNINGS OF CIVILIZATION*, BY JACQUETTA HAWKES AND SIR LEONARD WOOLLEY, 1963; II: *THE ANCIENT WORLD*, BY LUIGI PARETI, PAOLO BREZZI AND LUCIANO PETECH, 1965. Harper & Row (Published for the International Commission for a History of the Scientific and Cultural Development of Mankind).

Taken by themselves, as products of individual writers, these first two volumes of the History of Mankind sponsored by UNESCO would hardly be worth reviewing. What makes them an object of curiosity is the immense machinery set up by UNESCO through an International Commission to help and guide its authors: this includes hundreds of advisors and the publication of a special periodical, the *Journal of World History*, to « provide the International Commission with material for the final compilation of the History ». I am not implying that the two volumes are incompetently written. The very names of the five authors—two English for the first volume and three Italians for the second—are a guarantee that these books do not sink below the level of decency; but they are indifferent specimens of a well-known species. Nowadays the shops are full of books which claim to give an idea of the historical development of mankind—either in the compact form of a Universal History or in a series of monographs on individual nations, periods, aspects of human activity. Three varieties of such books seem to me to have a genuine claim to the attention of the discriminating reader. There are the straightforward handbooks which provide competent information about sources and modern research. Here the French

* [*New Yor Review of Books*, V, 9, December 1965].

are supreme with their collections, *Clio*, *Nouvelle Clio*, *Mana*, *Themis*, etc. I am never wrong when I send my pupils for first information to A. Piganiol, *Histoire de Rome* or to E. Drioton and J. Vandier, *L'Égypte*, in the collection *Clio*. Then there are the series of histories put together under the editorship of a distinguished historian by what one may loosely call the members of his school. Here again the best contemporary examples are French, because the French are perhaps the only ones still to have real historical schools which extend their influence far beyond France. An example is the series *Destins du monde* founded by L. Febvre and now edited by Fernand Braudel. If the volume on Medieval Europe in this series is written by an eminent Italian historian who teaches at Yale, R. S. Lopez, this is because he is closely connected with the Febvre-Braudel group. Skilful and imaginative writing is the distinctive feature of this type of series, and each writer is too good an historian not to stick to the field in which he commands the primary evidence. A promising attempt to produce an Anglo-Saxon counterpart to this French initiative seems to be the new *History of Human Society* edited by J. H. Plumb, of which I have seen the volume *Prehistoric Societies* by G. Clark and S. Piggott (Knopf, 1965). Finally, there are the « dogmatic » Universal Histories, of which the most conspicuous contemporary representative is the Moscow *Vsemirnaia Istoria*. We are in for very dull and very unimaginative writing firmly controlled by the Party editors. (The best contributors to the *Vsemirnaia Istoria* write much better when they produce independent monographs). But a precise point of view is systematically presented throughout the work: at least we are compelled to react.

The two UNESCO volumes are characterized by the absence of all the positive qualities that are to be found in the collective works I have mentioned. References to sources are casual and insufficient: there is no attempt to assess their value. Guidance on modern trends of research is lacking. The footnotes which are perhaps intended to fulfil this purpose—and to which I shall have to return later—contain occasional glimpses of truth, but are on the whole more comic relief than education. The various writers have indeed very little in common, and there is no link whatsoever between their contributions: unless one is prepared to see a unity in the catalogue style which all of them display and which seems to have

been imposed on them by the organizers of the work. Finally, it is only too obvious that each writer went far beyond the field of his own researches and interests and simply compiled—hence of course the dullness past redemption of their texts.

An element of misfortune in the organization of these volumes has to be taken into account. Henri Frankfort, the brilliant historian of the Near East, who had originally been chosen to write Part II of the first volume on the Beginning of Civilization, died before he could begin. Sir Leonard Woolley, who bravely came to the rescue, also died before he had completed his section. Professor Luigi Pareti, who had the main responsibility for Volume II, undertook too much in his old age (he worked concurrently on this History, on a Roman History in several volumes, on a History of Sicily, on a History of Lucania as yet unpublished, and on the collection in several volumes of his own minor writings). He died at the age of 77 in 1962 before his part was finished. Yet the overall impression remains that none of the writers put his or her best into this work, or alternatively that what was required of them did not suit them.

I do not know enough about L. Petech who wrote about India, the Far East, and Central Asia to have a clear idea of his personality, but I have read the previous books by Jacquetta Hawkes and Leonard Woolley and am of course familiar with Pareti's and Brezzi's work. I can hardly recognize any of them in their UNESCO dress. Jacquetta Hawkes at her best is a sensitive essayist who by subtlety of language and poetic imagination tries to convey some of the difficulties of interpreting the real life and thoughts of men who lived before writing was invented: here she has undertaken to compile data on the Palaeolithic and Neolithic ages throughout the world in a style of which the following sentences are a fair sample:

> In France the Magdalenian culture had become the Azilian by pre-Boreal times, and this survived in the more open country of southern and south-western Europe for several millennia. Later, however, other cultures derived from the dying Upper Palaeolithic traditions emerged, important among them the Sauveterrian (formerly known as Lower Tardenoisian) which prevailed over much of France and Britain. Finally Tardenoisian and kindred « blade and trapeze » cultures became widespread over much of Europe . . . [I, 97].

From time to time she tries to reassert herself and to discourse—quite appropriately in the circumstances—on the emergence of human consciousness, but whether it is lack of space or lack of determination, the result strikes me as a series of *non sequitur*. For instance, to explain the growth of animal cults, she quotes the experience of two German refugees who decided to live alone in the African veldt as hunters; « They discovered that after a year or so of this hunting existence, they not only dreamed nightly of animals, but also of themselves turning into animals » (I, 207). She gives no evidence that the two refugees developed a cult for animals (nor, incidentally, are we told whether they brought their copy of Jung to the veldt).

Sir Leonard Woolley was, as is well known, an extraordinarily able and fortunate excavator and explorer, with the typical English taste for walking in the footsteps of Biblical patriarchs and Homeric heroes. The best pages of this work—his last—are those in which he summarizes the results of his discoveries at Ur and Alalakh—nor does it matter much whether his Abraham is too good to be true. But he was not an historian of the ancient Near East in any responsible way, and I doubt whether he had even the necessary linguistic equipment to deal with Hebrews, Assyrians, Hittites, and Egyptians, as he does here. His writing is lacking in authority and strikes me—where I can control him on Hebrew history—as unaware of difficulties.

Luigi Pareti was perhaps the only historian of real stature among the five writers. He worked on Sparta, was an authority on the Etruscans, and had an indisputable command of Roman political history. He could be infuriating in the simplicity of his rationalism and nationalism and was impervious to objections. But his mastery of sources, his originality and clarity, lend distinction to even the most questionable of his writings. What surprises here is to see him turning to subjects—such as religion, philosophy, literature, science—to which to all appearances he had never given a thought. The result is what one would expect:

> Plato was a man of very great culture, learned in the various philosophical systems of his own day and of the past, and he possessed notable artistic ability in both speaking and writing. He had enormous success in carrying the Socratic doctrines to perfection [II, 535].

Finally Paolo Brezzi, who has done much of his work on the relations between State and Church in Late Antiquity and the early Middle Ages, has written a very perfunctory history of the origins of Christianity. All the difficulties are shunned, and the reader is hardly made aware that there is a definite interdependence between interpretation of texts and understanding of events. A historian of the neo-testamentary age who does not declare where he stands in the matter of the authenticity of the Pauline letters and treats « heresies » as simple deviations from orthodoxy makes his own task unduly easy.

Shortcomings of individual performances should not as a rule be laid at the door of the general editors. But in our case it is impossible to avoid the question whether four or five good men were not put to work in conditions which were bound to extract the worst from them. First of all, nobody can work in an atmosphere of extravagant claims. But each volume opens with the same Foreword by the Director-General of UNESCO which is most unfortunate in its boastfulness; he claims nothing more and nothing less than to introduce a new type of history:

> At a time when man is preparing to launch out from this planet into space, it is well that History should hold him in contemplation of his trajectory through the ages. . . . The ambition to write a universal history is a very old one indeed. . . . However, this *History of Mankind* parts company with its predecessors on several essential points. In the first place, it deliberately confines itself to shedding light on one of mankind's many aspects, its *cultural and scientific development*. . . . But the originality of the enterprise does not stop there. In point of fact, that is where it begins. For the facts of which this History treats are no ordinary ones. . . . It is to discover a new dimension of the historical object, perceptible only when approached from a particular intellectual angle.

The ultimate aim of such a history should be to discover « the gradual development of the consciousness of the universal in man ».

I shall not discuss the claim that cultural history is something new—just invented by the inventors of the UNESCO History. The real trouble is that the planners of this History have no idea of what cultural history is about. If only they had taken cognizance of the work in cultural history which is being carried on in their neighbourhood in Paris at the *École des Hautes Études* or in historical journ-

als like the *Annales*, they would have realized that what they proposed to publish was not history, but a catalogue of unrelated facts. It is the capacity to discover significant relations between different categories of facts which we miss most in these two volumes. This, incidentally, has been noticed by two Russian critics in a footnote added at the request of Professor A. A. Zvorikine, Vice-President of the International Commission (II, 51), but it has produced no second thoughts in the minds of the organizers. The number of unrelated facts can of course be increased *ad libitum*, which explains why the planners and supervisors have found it so easy to add a page here and a paragraph there where the main contributors seemed to have left lacunae. Poor Pareti, who had obviously found cataloguing uncongenial, is worst hit: the general editors made haste to add new dull pages to his dull pages on literature and philosophy. They seem never to have reflected that if one can insert alien pages into a chapter, the chapter is not worth reading.

The theory underlying these interpolations we must again leave to the Director-General of UNESCO to express:

> The work you are about to read represents the first attempt to compose a universal history of the human mind from the varying standpoints of memory and thought that characterize the different contemporary cultures. . . . For the first time an attempt has been made to present, with respect to the history of consciousness, the sum total of the knowledge which the various contemporary societies and cultures possess and a synthesis of the conceptions which they entertain. . . . [Consequently] the International Commission made it a rule that the contributions of the many scholars whose services it enlisted be submitted to the scrutiny of the National Commissions which, in the Member States of UNESCO, group together persons particularly qualified to represent the fields of education, science and culture. Subject always to the overriding considerations of scientific truth, the observations received in the course of these extensive consultations were scrupulously taken into account in drawing up the final text. Never before has what I may call the decentralization of viewpoints and interpretations been carried so far in the science of history.

This passage calls for several observations: First, if one wants to give expression to the different points of view of different nationalities, creeds, civilizations, etc., the only honest way is to ask representatives of these various nationalities, beliefs, civilizations,

etc., each to write their own story and to publish it separately. How can one seriously expect a self-respecting scholar to add pages or footnotes to a writer who has been given the advantage of writing a detailed (and, let us hope, coherent) account of what he thinks to be true ? It is not surprising that only among the regimented historians of Russia did the National Commissions find steady contributors. The very notion of such a discussion, in which one writer has the freedom of the basic text and the others are given stray pages and footnotes, confirms the suspicion that the inventors of UNESCO history confused catalogues with history.

Secondly, any serious discussion presupposes that the evidence is produced for discussion. But what is characteristic of this History is that the evidence is seldom given and never interpreted according to the good old rules of scholarship. It follows that the main objections to the text are couched in footnotes of the following type, where trivialities and basic differences become indistinguishable:

Professor F.S. Bodenheimer asserts that the *Canis matris optimae* of the Natufians has been erroneously identified as a pariah-dog, and is certainly not of « jackal-like ancestry » [I, 184, n. 5].

Professor I. M. Diakonoff does not think it admissible to say that the laws of Hammurabi serve the interest of the poor and the slaves; the laws of a state always serve the interest of a ruling class [I, 512, n. 11].

Dr. A. G. Drachmann points out that a solid wheel, too, could rotate round an axle [II, 155, n. 20].

Professor F. M. Heichelheim notes that we have only Caesar's own word for this view—though there is no good reason for rejecting it [II, 380, n. 6].

Finally, if we grant for a moment that there is some sense in arranging a discussion in such unrealistic conditions, it remains true that it was the clear duty of the editors to ensure that all the schools of thought were represented. I have reached the conclusion, however extraordinary it may seem, that the planners of these two volumes (and more emphatically the planners of the second volume) had no precise idea of the points of view of the writers to whom they entrusted the composition of the text—and even ess an idea of the schools of historical thought of our time which hould have been invited to take part in the discussion. The very

triviality of the majority of the additions in the text and of the footnotes bears me out. But the clearest evidence for my conclusion is provided by the sections on Early Christianity. Their author is a Catholic with a conservative outlook, who a few years ago published a very useful collection of documents on Early Christianity under the auspices and with the preface of the then Cardinal Montini, now Pope Paul VI. One would have expected his chapters to have been submitted to a discussion by differently inclined Catholic, Protestant, Jewish, and freethinking scholars, not to speak of Mohammedans, Buddhists, Hindus, and others. There is no trace of such an attempt. Nor can one say that for once the editors preferred to collect views of authoritative scholars without reference to their particular creeds and nationality. If this had been the case, we should have expected to find contributions by scholars of the calibre of the late A. D. Nock, O. Cullmann, J. Daniélou, R. Bultmann, C. H. Dodd, G. Scholem, R. M. Grant, etc., etc. No name of eminent students of Late Judaism and Early Christianity appears in the footnotes. Apart from a few trivial remarks which are mostly unsigned, we are left with a couple of *a priori* criticisms by the Russian Marxist E. M. Shtaerman, whose considerable merits as an historian are not exactly in the field of New Testament studies. As Madame Shtaerman was chosen by her own National Committee this is a confirmation of the backward state of the studies on Early Christianity in present-day Russia.

It may perhaps be argued that the twenty-five full members of the International Commission for this History; the 102 corresponding members; the other hundred or so advisors, revisers, translators who on a rough calculation must have contributed to the production of these two volumes will at least ensure a high degree of accuracy in the catalogues of facts. I am not sure even of that. On elementary points such as the colonizing of Alexander the Great (II, 462) or the formation of the new patricio-plebeian nobility in Rome (II, 406) the summary of the facts is either very badly worded or inaccurate. A sentence in II, 259 deserves full quotation:

> Since Hebrew orthodoxy held that the Bible canon had been definitely closed at the time of Ezra . . . . there was no place in it for certain later works written in Greek, such as *Tobit*, *Judith*, *Wisdom*, *Ecclesiastes*,

Ecclesiasticus, *Baruch*, *Maccabees*, and some chapters of *Esther* and *Daniel*, although these are accepted by Catholics.

All this host of revisers and advisors seems to have been unable to discover that *Ecclesiastes* is to be found in any Hebrew Bible under the name of *Qohelet*. After that the elementary questions concerning the original text of the other books mentioned in that sentence must be regarded as too difficult. In II, 370 there is a rather endearing reference to one of the lost books of Livy.

It is too early to express any judgement on this History of Mankind as a whole: the future volumes may be much better. But it seems clear that « the international viewpoint » has so far not helped to produce a successful history. It was perhaps this emphasis on internationality that misled the planners. True enough, national differences still account for many of the present disagreements between professional historians. But differences in religious and social outlook—and in methods of approach to evidence—are more important. The present History has forgotten to take such differences into due account (except in the case of that brand of Marxism which is the national philosophy of history of Soviet Russia).

II

A SILENT WORLD

A DISCUSSION OF STUART PIGGOTT, *ANCIENT EUROPE FROM THE BEGINNINGS OF AGRICULTURE TO CLASSICAL ANTIQUITY.* Aldine, 1966 *.

I wish I knew who invented the word « preliteracy » to indicate the illiteracy of certain extinct or living cultures. The word is not to be found even in the 1959 edition of the *Shorter Oxford English Dictionary*. In American dictionaries it has made its appearance only in recent years. Neither « preliterate » nor « preliteracy » is registered in the 1942 Chicago *Dictionary of American English*. The 1949 edition of the Funk and Wagnall *New Standard Dictionary* lists « preliterate » only. In the end I found both « preliterate » and « preliteracy » in the 1961 edition of Webster's *New International Dictionary*. What makes me curious about this word is that, though apparently of very recent origin, it reflects the attitudes of prehistorians and anthropologists of several decades ago. Preliteracy points to literacy as the next step in human evolution. Professor Leslie A. White was correct in substance—even if slightly anachronistic in form—when in his 1964 Presidential Address to the American Anthropological Association he declared: « The cultural anthropologists of the latter part of the nineteenth and of the early part of the twentieth centuries ... conceived of their task as the study of *preliterate cultures*, both the living and the extinct or prehistoric » [1].

True enough, in the latter part of the nineteenth century illiteracy was still illiteracy—not preliteracy—and implied some inferiority not only for those who lived in it but also for those who studied it. To quote the author whom Professor L. A. White has recently re-edited with such loving care: « Without literary records

* [*New York Review of Books*, VIII, 3, February 1967].

1. *American Anthropologist*, 67, 1965, p. 629.

neither history nor civilization can properly be said to exist » (L. H. Morgan, *Ancient Society*, ed. White, p. 34). But the notion of a uniform evolution of human society seemed to provide two means of ensuring the correct interpretation of material remains of past cultures when written records were lacking. Any literary civilization was supposed to have preserved clearly recognizable survivals of its illiterate antecedents. Furthermore, the study of living illiterate societies was assumed to provide sound comparative material for the interpretation of beliefs and institutions of extinct societies in the same stage of evolution. The prehistorian, in his study of the illiterate societies of the past, relied on the cooperation both of the historian of literate societies and of the social anthropologist.

There is no need to emphasize the fact that both elements of this faith in the uniformity of human evolution have been shaken in recent years. We no longer have safe criteria for separating what is « primitive » from what is « civilized » in literate societies. Even less do we find sufficient uniformity in contemporary preliterate cultures for them to be an indisputable model for preliterate cultures of the past. As a consequence the prehistorian finds himself much more isolated than he used to be from ordinary historians and social anthropologists. The absence of written records weighs heavily against him when he tries to establish the social institutions or the religious beliefs of the people he studies. Even in economic history the gap between the student of extinct preliterate societies and the student of literate societies has widened against all expectations. No doubt the ordinary historian is increasingly interested in the material remains of civilization; and it may be argued that the study of technology or town-planning is the same for preliterary or literary societies. But if one wants to distinguish between a gift and a market transaction or to establish the rules of land-tenure, explanatory words are needed. As Mr. C. E. Stevens has recently reminded us: « You can dig up a *villa* but you cannot dig up its land-tenure. Here it must be literary evidence or nothing »[2]. Words are what nowadays the prehistorian misses so badly. The words uttered in other societies can no longer be transferred to his own

2. *Rural Settlement in Roman Britain*, Research Report 7 of Council for British Archaeology, London 1966, p. 108.

world. Only now is the prehistorian beginning to realize fully what a disheartening operation it is to question people who cannot answer.

What makes Professor Piggott's *Ancient Europe* such an event is that his methods correspond so precisely to the present limitations of his own subjects. He writes about the last 8000 years of prelit-erate Europe, which means that he excludes Greeks and Romans. He tells his story with all the command of archaeological facts and the clarity of presentation one expects from him. But the emphasis is not on what the prehistorian can do with the materials at his disposal; it is on what he cannot do. « A prehistorian, in the sense of the student of non-literate societies in the past, does not and cannot write history as the historian does»[3] (notice that the word «prelit-erate » is not used). Professor Piggott cannot accept the famous dictum by his Cambridge colleague Grahame Clark, to whom in many other ways he is so near: « To the peoples of the world ge-nerally . . . I venture to think that Palaeolithic Man has more mean-ing than the Greeks »[4]. He never forgets what literacy—and therefore Greece—implies. This is what makes him the most hum-anistic among the prehistorians, but also, paradoxically, so distrust-ful of any bold inference to be drawn from material remains.

The extent of his renunciation is enormous. He gives up any attempt at ascertaining the languages, political institutions, and re-ligious beliefs of Neolithic and Bronze Age Europeans. Megali-thic chambered tombs are seen as monuments to a lost faith, and no effort is made to recover what is lost. For the same reason Professor Piggott abstains from giving any interpretation of those female figurines which are usually taken as representations of a Mother Goddess. He approves of P. Ucko's cautious approach to the prob-lem (*Journal Royal Anthropological Institute*, 92, 1962, p. 38). I do not know whether he would equally approve in general A. Leroi-Gourhan's interpretations of prehistoric religion. But he would agree with Leroi-Gourhan's verdict that all you can deduce from the presence of such figurines in a country is the existence of women in that country. Even in the interpretation of the material aspects of the economic and social organization, where one could expect

3. *Ancient Europe*, p. 4.
4. *Antiquity* 17, 1943, p. 118.

him to be more confident, Professor Piggott is reluctant to go beyond an analysis of the distribution of the objects. Excavations are shown to be good enough to differentiate between various types of settlements and therefore presumably between various types of communities. But there is a bare hint that for instance the long house settlements of the Tripolye culture (about 3000 B.C.) correspond to a special type of family structure.

Only when he comes to the Iron Age does Professor Piggott feel free to admit that the Celts exist and that we can form some idea of their political organization and religious beliefs. By then he has reached the borders of the literate world. The Celts were noticed and described by classical writers and later originated what is possibly the oldest vernacular literature in Europe north of the Alps. Professor Piggott feels that he can use the so-called Law Tracts and the Ulster Cycle to supplement what archaeology and classical writers tell him about the Celts. Before the Iron Age there is only one point at which Professor Piggott seems to deflect from the rigid rules he has imposed upon himself, but soon it becomes clear that even that exception is not real. He identifies the « Corded Ware, Battle-Axe, Single-Grave folk » of 2500 B.C. with an Indo-European group when there is no evidence that they spoke an Indo-European language. But consider the exact words of his identification: « I would not say that our late third millennium immigrants from the south Russian steppes spoke Celtic, or Italic or Germanic or any other known Indo-European language of central or west Europe. But the likelihood that they did speak one or more dialects within the Indo-European group seems to me a very strong one. They need not have survived; many languages must have been lost without trace in the absence of even conditional literacy . . . » (p. 91). As the last words show, Professor Piggott allows his identification to die out as soon as he has expressed it.

Indeed such is the austerity of Professor Piggott that, though I am instinctively in complete sympathy with him, I feel bound to ask the question whether he has not gone too far. The question is worth asking because the answer to it will determine the direction of prehistoric studies for some time to come.

We are back at the starting point: for any reasonable analysis of religious beliefs and social and political institutions, we need

words. The question therefore is: Can prehistory get words from somewhere? Of course there are the lucky discoveries which from time to time turn a province of prehistory into a province of history. When Michael Ventris deciphered Linear B he transformed the study of Mycenaean civilization overnight. But, as Professor Piggott knows only too well, such discoveries can only touch the fringes of prehistory. If words have to be introduced into prehistory at large, they must come from comparative philology.

There has been so much abuse of linguistic arguments in historic and prehistoric research that one is naturally suspicious of any book or article which promises to reveal what Indo-Europeans or Iberians or Mediterraneans were like in 2000 or even 1000 B.C. The most recent and ambitious attempt in this direction by Giacomo Devoto (*Origini indoeuropee*, 1962) is not likely to reassure the skeptic. Though Devoto has a unique command of linguistic facts and is entirely free from racial prejudice, he operates with too many unknown quantities to be able to produce satisfactory results. His main thesis that there was a social and spiritual revolution in the middle of the Indo-European area some time in the second millennium B.C. seems to me without sufficient basis. The special monograph his pupil Gianna Buti has written on the Indo-European house (*La Casa degli Indoeuropei*, 1962) makes the speculative character of the whole enterprise even more obvious. But any student of Neolithic and Bronze Age Europe is less concerned with Indo-European origins than with that stage in which various Indo-European groups superimposed themselves on, or alternatively got into contact with, other linguistic groups. Research on place-names can give us even now a fair picture of the linguistic stratifications of prehistoric Europe. Hans Krahe, who until his death in 1965 was the driving force behind this research, perceived its implications for the study of the tribal institutions of the Bronze Age (see his summary in *Saeculum* 8, 1957, 1-16). On the other hand, as early as 1896 P. Kretschmer had shown how the study of one individual language (in his case, Greek) can take one back into prehistory. His example has been followed by scholars in other fields, not least by Professor Piggott's colleague in Edinburgh for Celtic languages, K. H. Jackson. Monographs on groups of words of special cultural significance—such as numerals (O. Szemerényi), personal names (F. Solmsen, E. Fraenkel), names of stars (A. Scherer), tribal terminology (F. R.

Adrados), gifts (E. Benveniste), etc.—have provided other points of departure for a reconsideration of the mental and material equipment of the Western Indo-Europeans and their neighbours.

Prehistorians cannot of course simply pick up the results of such studies and introduce them into their own books. Inferences from language to society are a controversial matter even for less remote epochs than Bronze Age Europe. Each student of prehistory must make up his own mind on linguistic problems. But he may get as a reward some of the very words he so badly needs to put nations on the map and to recognize their institutions. Even negative conclusions are sometimes important. For instance, as it is very unlikely that the original Indo-European community had a word for « 1000 », the German and Latin military institutions based upon 1000 (the very name « miles » in Latin seems to be connected with « mille ») cannot be an Indo-European inheritance. This conclusion does not fit into G. Dumézil's theory, which links primitive Roman and German social organization to Indo-European prototypes, but is in agreement with other indications of contacts between Italics and Germans in the Bronze Age.

Professor Piggott's splendid archaeological puritanism has its counterpart in the indifference to historical problems that is characteristic of the more modern trends of linguistics. But I venture to concur with Professor Dell H. Hymes in his recent prediction: « The salient trait of linguistics, in the first half of the twentieth century... has been its quest for *autonomy*... In the second half of this century the salient trait will be a quest for *integration*, and the noted accomplishments will concern the engaging of linguistic structures in social contexts... »[5]. When in 1916 Edward Sapir included linguistics in his survey of the methods available for a reconstruction of time perspective in aboriginal American culture-history he was fundamentally applying nineteenth-century criteria of Indo-European linguistics to the study of American Indians. The time has now come to commend the study of *all* the work of the great Sapir to the archaeologists concerned with the Indo-European (and non-Indo-European) populations of prehistoric Europe.

5. *A Perspective for Linguistic Anthropology* in Sol Tax (ed.), *Horizons of Anthropology*, 1965, p. 92.

III

A PROPOSITO DI PREISTORIA DI LINGUE E DI CULTURA *

L'articolo di Giacomo Devoto apparso nella *Cultura* di questo anno (fasc. I, 1 e segg.) ha speciale interesse nella parte in cui, superando i soliti (e del resto non disprezzabili) problemi delle stratificazioni etniche, cerca di dedurre precisi avvenimenti storici non linguistici da constatazioni linguistiche: l'influenza del diritto « italico » sul diritto romano, la condizione giuridica dei figli e in specie delle figlie presso gli indo-europei, le influenze « provinciali » su Roma nell'VIII sec. a. C. Qui siamo nel campo dei problemi ben determinati, in cui il criterio linguistico non è, come spesso avviene in questioni di strati etnici, l'unico criterio usabile, ma uno dei criteri, controllabile con altri criteri.

Qui dunque si può effettivamente discutere la portata delle osservazioni del Devoto. E c'è appena bisogno di dire che la discussione presuppone il pieno riconoscimento della importanza di ciò che egli afferma. Solo due avvertenze debbono essere aggiunte: che, come non linguista, parto senz'altro dai risultati linguistici del D. e che non discuto il suo confronto fra l'ordinamento statale romano e quello iguvino, perché lo ritengo giusto, sebbene ancora troppo astratto.

È risaputo che il diritto romano conosce un *fas* e un *ius*: grossolanamente definendo, un diritto sacro e un diritto profano. Ma — osserva il D., commentando una ben nota etimologia di *ius* — *ius* indica salvezza e prosperità, « dunque la condotta morale ossequente a quel potere sovrumano che solo può dare appunto salvezza e prosperità » (pag. 5). Che ne dovremo dedurre ? Che *ius* non è in origine antitetico a *fas* come più tardi; che cioè *ius* e *fas* si sono venuti differenziando lentamente dallo stesso fondo religioso di obbedienza alla volontà divina. E la ragione di tale differenziamento si capisce, quando si consideri che, organizzandosi sempre meglio

* [*La Cultura*, N. S. X, II, fasc. 5, 1931, pp. 408-411].

la vita statale, si doveva sentire sempre più il contrasto tra le norme sacrali permanenti di origine immemorabile e quindi riportate alla divinità, e l'attività legislativa di ogni giorno, volta sì a cattivarsi il favore dei numi, ma nascente davanti agli occhi per opera degli uomini. Così si veniva elaborando la distinzione tra norma religiosa e divina e norma prettamente giuridica e umana, non senza inevitabili confusioni e oscillazioni, sicché uno stesso atto poteva essere veduto sotto i due aspetti del *fas* e dell'*ius*, donde anche la formula *ius fasque* [1]. Ciò dimostra che il *fas* e il *ius* sono usati insieme come distinzioni di cui l'una pretende l'altra; e se uno dei termini è più antico dell'altro, deve aver avuto in origine un diverso e meno preciso significato.

È quindi erronea nel Devoto la stessa posizione del problema: il tenere distinti fin dalle origini *fas* e *ius*, come categorie irreducibili l'una all'altra, come se non fosse evidente che tali distinzioni sono prodotte dalla storia, lento prodotto, a cui collaborano molti fattori. È sintomatico che il Devoto riporti l'ipotesi dell'Ihering che il *fas* e il *ius* siano stati in origine diritti di due popoli diversi come « una ipotesi di cui non è possibile dare la prova » (pag. 6); mentre avrebbe dovuto dire che una tale ipotesi, si ha il diritto di respingerla senza discuterla, perché priva del senso del concreto e assai peggiore ancora di quelle molte ipotesi, che credono di risolvere in modo analogo il problema della distinzione fra patrizi e plebei postulando una . . . distinzione etnica originaria. Contro le quali ipotesi vale sempre, salvo che per il tono, l'osservazione del Beloch: « si è scritto fino alla nausea sulla origine della plebe, come se, a prescindere dalle condizioni affatto primitive, potesse esistere uno Stato senza ineguaglianze di patrimoni » (*Römische Geschichte*, p. 333). È quindi legittimo affermare che il diritto « italico » ha cooperato alla costituzione del diritto romano nel senso che determinate istituzioni « italiche » sono entrate in Roma, che è il problema di A. Rosenberg nel suo noto volumetto *Der Staat der alten Italiker* (Berlino, 1913); ma non è più legittimo « considerare seriamente la possibilità che questo diritto umano sia penetrato in Roma attraverso degli Italici

1. Qui accenno schematicamente a una spiegazione che andrà sviluppata altrove. Si cf. soprattutto P. De Francisci, *Storia del Diritto Romano*, I (Roma 1926), pp. 280 e segg., dove i problemi sono posti assai bene, ma non hanno soluzione persuasiva.

e che in Roma abbia assunto un'etichetta più o meno conveniente: possiamo dire anzi che *ius* è un'etichetta assai impropria, assai adatta per tradire un contenuto di contrabbando » (p. 6).

Solo, del resto, considerando il *ius* come « etichetta assai impropria », mentre è l'etichetta conveniente alla fase originaria della distinzione tra *fas* e *ius*, si può pensare che essa sia il trapianto in Roma del diritto italico. Temo veramente che il Devoto dia un significato troppo pregnante al termine italico *medos*, quando egli dice che « presuppone un diritto concepito come costruzione razionale, come un sistema organico, che una mente umana ha sostituito al disordine precedente delle consuetudini, all'oscurità di norme attribuite alla divinità ». Ma sia pure così. In tal caso, nemmeno accettando i presupposti del D., potrebbe pensarsi al *medos* come al precedente italico dell'*ius*, perché rappresenterebbe uno stadio posteriore: stadio del tutto « laico » in confronto allo stadio originario del *ius*, ancora strettamente legato alla religione, seppure in campo diverso dal *fas*.

Un altro punto di grande rilievo è la condizione dei figli nella famiglia indo-europea. Dice il Devoto: « È importante notare che la sorte della « figlia » è più stabile che quella del « figlio »; che la resistenza di queste espressioni razionali è grandissima di fronte alle incessanti creazioni affettive, che si verificano intorno alle culle dei bambini; che anche per questa via si arriva a constatare che nella famiglia degli indo-europei, per quanto sottoposti all'autorità paterna, il figlio, e forse ancor più la figlia, avevano un contenuto giuridico proprio. Quando una parola nuova trionfa, vuol dire che questo tipo giuridico comincia ad alterarsi . . . » (p. 13). Io non voglio qui discutere se l'avvento di una nuova parola nei termini indicanti la parentela significhi necessariamente il sorgere di nuove condizioni giuridiche: la cosa mi pare tuttavia inverosimile. Certo non vale la inversa: cioè, il permanere di una parola non indica affatto il permanere di una condizione giuridica determinata.

Basti osservare che il « figlio » di oggi è in posizione giuridica tanto diversa da quella del *filius* della romanità arcaica, quanto quella del *filius* doveva essere diversa da quella del *sunus* o che so io del periodo indo-europeo. E, per quanto non conosca nulla di diritto germanico, credo di poter affermare a cuore leggero che il *Sohn* attuale sarà in condizioni non poco differenti dalla sua « fase ante-

riore » di qualche millennio or è. Detto questo, la conclusione è ovvia; non può affatto ritenersi a priori che i popoli conservativi nel nome dei figli siano anche i più conservativi nel diritto familiare, e, particolarmente, non è da ritenere che la maggiore stabilità del nome della figlia indichi una maggiore stabilità del suo stato giuridico. È probabile invece che tale maggiore stabilità si connetta con il minore affetto che avvolge la figlia tra i popoli inferiori (e non soltanto quelli!), che dànno notoriamente più valore al figlio maschio.

Terzo problema: le influenze provinciali in Roma nell'VIII sec. a. C. Per dimostrare tali influenze il Devoto si fonda su tre fatti: 1) la così detta fibula prenestina, che non è di Roma ed è del VI, al massimo del VII sec. a. C. 2) la parola *ciprius*, che non sappiamo quando sia pervenuta in Roma 3) il nome Mamerte, quale si ritrova in un prenome della *gens Aemilia*, che non sappiamo quando abbia cominciato ad assumerlo, e nei nomi *custodia mamertini* e *balneum . . . mamertini*, che sono del Basso Impero e che quindi è metodico far derivare sì da Mamerte, ma attraverso al cognome *Mamertinus*, perché altrimenti si dovrebbe presupporre o un culto di Mamerte assai tardo — ciò che è impossibile — o un'origine assai remota di tali nomi, rimasti quindi celati per secoli — ciò che è più improbabile della congettura opposta. Nulla quindi autorizza a dedurre dalla linguistica un capitolo inedito di storia romana o (che nel fondo è poi lo stesso) a confermare con argomenti sospetti una tradizione sospetta.

Una ultima osservazione vorrei aggiungere su alcune deduzioni tratte dal mutamento di nomi di divinità. I Germani non conoscono la parola indo-europea che è conservata dal nostro « dio »: hanno *Gott* o simili, l'« invocato ». « Tutto questo non si concepisce — commenta il Devoto — se non attraverso un movimento religioso che si batte contro il conservatorismo di quelli che rimangono fedeli al vecchio dio del cielo » (p. 9). Ora, il sostituirsi di un epiteto al nome specifico della divinità può certo indicare un mutamento della coscienza religiosa, ma di regola ciò avviene nei rapporti con quella divinità stessa. È, in altre parole, l'epiteto rivolto a una divinità, che sostituisce il nome della divinità stessa. Esempio tipico l'epiteto *Adonai* « mio signore », che sostituisce Jahweh per un approfondimento religioso, che non implica mutamento di divinità. Perciò

non mi pare legittimo concludere che i Germani, da quando dicono *Gott* o simili, si sono rivoltati contro il vecchio dio del cielo. Confesso poi di non riuscire a vedere come dal nome slavo della divinità, *bog*, se esso significa « il Signore dal quale dipende la vita materiale dei servi », si possa dedurre necessariamente una « crisi sociale . . . una classe sociale che s'impadronisce del potere, che, animata da intenzioni antireligiose, abbatte vecchi idoli per crearne dei nuovi » (p. 10).

È ovvio che la conclusione di queste brevi note, non è contro l'uso della linguistica nella ricerca storica né in particolare contro i criteri fondamentali adottati dal Devoto. Ma un pericolo di tali ricerche va rilevato: l'inferire avvenimenti storici da singoli indizî linguistici è estremamente rischioso, non solo perché essi vanno confrontati con tutti gli altri elementi a disposizione, ma soprattutto perché gli indizî linguistici sono spesso soggetti a interpretazioni non univoche.

IV

R. MARTIN, *RECHERCHES SUR L'AGORA GRECQUE.* De Boccard, Parigi 1951 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome). — IDA T. HILL, *THE ANCIENT CITY OF ATHENS, ITS TOPOGRAPHY AND MONUMENTS.* Methuen, Londra 1953 *.

Come è noto, la parola *agora* significa in Omero tanto l'assemblea del popolo quanto il luogo di assemblea. Più tardi indicò normalmente anche la piazza del mercato. L'Agora fu per secoli il centro della vita greca, religiosa, politica, giudiziaria, sociale e commerciale; e i Greci stessi (come un famoso e incantevole passo di Erodoto I, 153 attesta) erano ben consci della originalità di questo centro della loro vita. Gli archeologi ne hanno cercato precedenti in Asia e con più verosimiglianza in Creta minoica (per es. a Haghia Triada) e nella civiltà micenea (per es. a Tirinto). Si tratta per ora di congetture, ché la continuità di forme di vita tra la Grecia micenea e la Grecia preclassica non è ancora provata. Anche dal semplice punto di vista di strutture architettoniche (prescindendo dalle loro funzioni) la ricerca è difficile perché è impossibile definire con sicurezza il tipo più antico di agora. Nel IV sec., e forse già nel V sec. a. C., si facevano concorrenza in Grecia due tipi di agora, uno che Pausania (VI, 24, 21) chiama più arcaico e l'altro che egli indica come ionico. Del tipo più arcaico egli dà esempio l'agora di Elis fondata circa il 470 a. C., mentre al tipo ionico sono senza dubbio da ascriversi le agore di Mileto, Priene e Magnesia sul Meandro messe in luce dagli scavi. L'agora ionica con le sue forme simmetriche e lo sfruttamento di portici e colonnati per la delimitazione dell'area monumentale è ben riconoscibile: essa è il prodotto del nuovo razionalismo architettonico — e democratico — che per noi si impersona nella figura rivoluzionaria di Ippodamo da Mileto. Viceversa (nonostante gli acuti suggerimenti di F. Tritsch, *Oesterr. Jahreshefte*, 27, 1932, 64) è imprudente parlare del tipo arcaico come

* [*Rivista Storica Italiana*, 66, 1954, pp. 410-412].

qualcosa di più che una definizione negativa — ed erigere l'agora di Elis o della piccola città cretese di Lato a modello esclusivo di agora arcaica. Grazie agli scavi americani noi abbiamo oggi conoscenza nuova della storia dell'agora ateniese che in quanto non appartiene al tipo ionico deve negativamente ascriversi al tipo arcaico. Curiose pietre di confine con la scritta « Io sono il confine dell'agora » indicano che la zona era già stata delimitata al tempo dei tiranni o poco dopo (*Suppl. Epigraph. Graecum* 10, 368). Ma sarebbe arduo riportare l'agora ateniese del sec. VI a. C. a un tipo ben definito; e nessuno è ancora riuscito a stabilire dove e che cosa fosse l'« antica Agora » (più antica di quella messa in luce dagli scavi) a cui allude un passo del lessicografo Harpokration associandola al culto di Afrodite Pandemos — un buon esempio delle complicazioni inerenti alla storia di un centro urbano anche nel caso di una città insigne per continuità di sviluppo costituzionale e assenza d'invasioni.

Più che la preistoria interessa la storia dell'agora. Da un lato si nota nelle organizzazioni aristocratiche uno sforzo per tenere l'agora pura di contatti con il commercio e i mestieri servili: Aristotele sapeva che in Tessaglia l'agora dei liberi non era aperta nemmeno a quei liberi che esercitavano mestieri manuali e raccomandava la pratica per la città ideale (*Polit.* VII, 11, 2). D'altro lato in città più aperte alla vita commerciale (e quindi, di solito, più democratiche) l'agora è invasa nell'età classica dai mercanti; e si pone il problema di trasferire altrove le assemblee politiche e le altre manifestazioni della vita collettiva, come gli spettacoli teatrali e ginnastici. In Atene l'assemblea popolare è trasferita al principio del quinto sec. a. C. sulla Pnyx, ma le sedute dell'ecclesia destinate a decisioni di ostracismo si tengono ancora nell'agora forse per il loro carattere giudiziale: il tribunale della Heliaia continuò (per quel che sembra) ad avere sede nell'agora (cfr. *Hesperia* 23, 1954, 33). La creazione di speciali edifici per assemblee in seguito alla commercializzazione dell'agora è stata ben studiata dall'americano W. A. McDonald, *The Political Meeting-places of the Greeks* (Baltimore 1943). Perciò le persone a tendenze raffinate facevano mostra di tenersi lontane dal mercato: da Aristofane a Teofrasto, passando per Senofonte, Platone e Aristotele, c'è tutta una tradizione di frasi offensive per la ' folla dell'agora '. E tuttavia l'agora rimane anche in Atene un centro sacro, riservato a una società maschile e libera. Donne oneste di famiglie ricche si facevano poco vedere nell'agora, ed è da credere

che gli schiavi non vi fossero facilmente tollerati se non per funzioni servili. Donne certamente vendevano nell'agora (cf. Demostene, *contra Eubul.* 34), e il misterioso bazar che Teofrasto 2, 9 e Pollux 10, 18 chiamano agora femminile sarà stato piuttosto — come mi suggerisce T. B. L. Webster — un posto dove donne vendevano che un posto frequentato da una clientela femminile. Dall'agora venivano esclusi gli accusati di omicidio e coloro che avevano cattiva reputazione. Una tomba nell'agora era onore rarissimamente concesso e confinante con la eroizzazione.

In età ellenistica vari fattori contribuiscono a trasformare le agore. Decadono i governi democratici, interviene la munificenza dei re ellenistici, si accresce il gusto per il monumentale. A Pergamo si distingue un'agora commerciale da un'agora centro amministrativo, ma la seconda agora è subordinata, anche architettonicamente, alla residenza reale. A questo punto la storia dell'agora non è più facilmente separabile da quella del foro delle città occidentali che, partendo da una base italica, si evolve nella stessa direzione (cfr. già l'articolo « Städtebau » in *Pauly-Wissowa*). Entrambe le forme architettoniche servono una società oligarchica, ma non aristocratica, in cui si tende da un lato a separare la vita economica dalle manifestazioni politiche e culturali di carattere piuttosto formale e dall'altro a coordinare e a rendere dignitoso il commercio. Tuttavia è notevole, se la dimostrazione di E. Gjerstad è esatta (*Opuscula Archaeologica*, 3, 1944, 40-72), che influenze orientali operino nella formazione dei fori imperiali romani non solo attraverso una catena di esempi ellenistici, ma anche per diretto richiamo a modelli partici (cf. del resto già Appiano, *Bell. civ.* 2, 102).

Su questa vasta struttura di problemi urbanistici e politici che vanno dalla preistoria della Grecia all'impero romano si erge il libro del Martin. È uno di quei libri francesi mirabili per vastità d'impianto ed intelligenza d'esecuzione — e per leggibilità. Le linee generali dello sviluppo urbanistico antico rimangono ancora quelle definite da A. von Gerckan in *Griechische Städteanlagen* del 1924 (che si serviva dei risultati ottenuti a Mileto e a Priene da Th. Wiegand) e più in generale da F. Haverfield, *Ancient Town-Planning*, 1913. Ma le conoscenze si sono assai estese, come informano R. E. Wycherley, *How the Greeks built Cities*, Londra 1949 e A. Boëthius, « Roman and Greek Town Architecture », *Göteborgs ... Arsskrift*, 54, 1948, 3.

In particolare la struttura ed evoluzione dell'agora è stata chiarita da numerosi scavi (per es. a Delfi, Olinto, Thasos) culminati nelle ricerche americane ad Atene. La nuova informazione ottenuta ad Atene è assai bene raccolta dalla Hill; però la sua guida è poco atta a chiarire i problemi storici impliciti nella topografia di Atene. Il Martin invece pensa storicamente: è appena necessario di confrontare la sua analisi dell'agora di Atene con quella della Hill per accorgersene. Nello stesso tempo il Martin è un architetto che non rifugge dal particolare tecnico. In tanta ricchezza e vastità di problemi sarebbe stolto lamentare lacune, ma alcuni punti che meritano sviluppi possono indicarsi. Ad es. il Martin, per quanto vedo, non discute se donne e schiavi potessero frequentare l'agora e quali culti prevalessero nell'agora: egli discute poco anche le agore federali. Era poi estraneo ai suoi scopi d'indagare i reciproci influssi di agora e foro. Gli aspetti commerciali della organizzazione delle agore possono essere esaminati più in particolare. Ma la parola finale deve essere di ammirazione per il libro.

V

ERNESTO DE MARTINO, *LA TERRA DEL RIMORSO. CONTRIBUTO A UNA STORIA RELIGIOSA DEL SUD.* Il Saggiatore, Milano 1961 *.

Questo libro, bellissimo in forma e contenuto, ha per oggetto il tarantismo. È allo stesso tempo una scaltra ricerca sociologica su un ristretto, ma significativo fenomeno pugliese (nella quale l'A. fu aiutato da un gruppo di specialisti) e una vasta appassionata indagine di storia religiosa che si muove dall'antichità ai giorni nostri. La inchiesta sociologica si tiene bene aderente ai singoli casi, ma con quel senso innato di compassione per la propria terra e di poesia che caratterizza tutta l'opera di De Martino; mentre l'interpretazione storica si serve audacemente di tutto un materiale comparativo fornito dallo studio di movimenti religiosi antichi e medievali e di paralleli etnografici. Sarebbe impertinente per me che non sono né un sociologo né uno storico delle religioni di recensire questo libro, se una parte della interpretazione storica non fosse specificamente dedicata al mondo greco-romano e non avesse suscitato in me alcune obiezioni a cui mi farebbe piacere che De Martino volesse un giorno rispondere.

La terra del rimorso è per De Martino la Puglia, dove certi individui si credono morsi e periodicamente ri-morsi dalla tarantola e trovano liberazione (o « grazia ») solo in esorcismi dalle forme complesse e ben definite a base di musica (« tarantella »), danze e colori. Il morso della tarantola è di solito immaginario e in ogni caso è solo il punto di partenza per disturbi psichici che non sono la conseguenza di un avvelenamento dal morso. Quello che attrae nel lungo « commentario storico » è il suo rifiuto di riportare semplicisticamente il tarantismo alla cultura greca nonostante i molti punti di appoggio che gli si offrivano e nonostante l'esempio di autorevoli studiosi come il grande storico della medicina H. Sigerist. I Greci hanno conosciuto creature mitiche perseguitate dal pungolo

* [*Rivista Storica Italiana,* 74, 1962, pp. 165-167].

di un altrettanto mitico tafano o scorpione; hanno conosciuto (e teorizzato) con i loro filosofi la catartica musicale, e infine hanno conosciuto culti orgiastici dove musica e danza erano manifestazioni essenziali. Ma De Martino riconosce di non aver trovato nel mondo antico alcun perfetto riscontro al tarantismo, cioè alla cura di un morso reale o immaginario a ricorrenza stagionale per mezzo di una terapia coreutico-musicale (cfr. E. R. Dodds, *Harv. Theol. Rev.*, 33, 1940, 155, in parte ristampato in *The Greeks and the Irrational*, 1951).

D'altra parte anche la ordinaria comparazione etnologica (culti africani e americani) non dà che analogie parziali per l'assenza, tra l'altro, del morso iniziale. De Martino, pur insistendo sulla tradizione dionisiaca in Puglia, conclude che il tarantismo ha immediate origini medievali e lo connette con le epidemie coreutiche che esplosero ripetutamente tra il secolo XI e il secolo XVI e anche accenna alla possibile influenza di esperienze di crociati che si trovarono ad affrontare reali attacchi di animali velenosi: egli perfino evoca in tale contesto medievale quel tipo di raffinato esorcismo coreutico-musicale che sarebbe stata l'arte dei trovatori.

Ora che il tarantismo sia un fenomeno medievale è vero nel senso ovvio che esso è documentato fin dal secolo XIV. Ma è altrettanto vero che nessuno dei fatti medievali ai quali De Martino accenna ci porta vicino ad esso e in qualche modo ci aiuta a capirlo. Anche le epidemie di ballo di San Vito furono un fenomeno collettivo ben differente dalla esperienza di individui isolati o di piccoli gruppi connessa con un presunto morso, che è il tarantismo. D'altra parte è da negare ben più recisamente di quanto faccia De Martino che nell'antichità la Puglia fosse più « dionisiaca » di altre regioni d'Italia. Poiché il movimento dei Baccanali del II sec. a. C. ancora sempre alimenta l'illusione di una Puglia dionisiaca, gioverà avvertire che recenti studi hanno confermato la testimonianza di Livio 39, 9 sulla incidenza del movimento dei Baccanali in Etruria (J. Heurgon, *Rev. ét. lat.*, 35, 1957, 106-126; cfr. anche D. W. L. Van Son, *Livius' Behandeling van de Bacchanalia*, Amsterdam 1960, 55-57). Già a prima vista sembra dunque che non si riesca a collocare le radici del tarantismo né nel mondo greco (in quanto vi manca, ad ammissione dello stesso De Martino, un qualsiasi documento specifico di tarantismo) né nel mondo tardo medievale (in quanto il fenomeno tarantico vi appare senza precisa connessione con la cul-

tura circostante). Incertezze sull'area di diffusione del fenomeno e sulla cronologia delle varie cure del tarantismo contribuiscono ad ostacolare la sua comprensione storica. De Martino nota che il tarantismo è stato osservato in Spagna, ma non sufficientemente studiato. Egli per conto suo provvede un'interessante informazione sugli esorcismi praticati in Sardegna contro il morso della mitica *argia*, ma riconosce che l'informazione finora ottenuta non è sufficiente per stabilirne la natura. Altri dubbi provoca l'asserzione che il tarantismo è pagano (p. 381) e che la presenza di San Paolo come protettore dei tarantati è innesto più tardo e incongruo. A parte il fatto che la definizione del tarantismo come pagano non bene si concilia con la proposta origine medievale, ciò che risulta dalla documentazione provveduta dall'Autore è qualcosa di diverso.

La connessione tra S. Paolo e i tarantati è già documentata al principio del sec. XVI (p. 108), in modo da farla presupporre come più antica. Ma la cura provveduta dai così detti Sanpaolari per la tarantola sembra fosse piuttosto fondata su una acqua miracolosa che non sull'esorcismo coreutico-musicale. Dunque due cure concorrenti: una con San Paolo, l'altra (la coreutica) *forse* originariamente senza S. Paolo. Per il momento non sappiamo quale fosse la più antica. Asserire che la catarsi musicale sia più antica, perché analoga a cure catartiche pre-cristiane, è naturalmente chiudersi in un circolo vizioso.

S'aggiunga un'altra difficoltà. Il tarantismo, se si prescinde dall'intervento di S. Paolo, non ha un contenuto religioso definito, non è accompagnato da miti o rituali che veramente lo datino. Anche quando non era ancora la squallida malattia individuale che è oggi e poteva legare insieme un piccolo gruppo di persone in una concorde ossessione collettiva, la danza dei tarantati esprimeva illusioni o delusioni del proprio tempo, non emozioni ancestrali. A leggere la documentazione più antica raccolta da De Martino (pp. 162 segg.) si incontra la ragazza che crede di essere una baronessa e il musicista fallito che si identifica con un gran musicista contemporaneo. Simili episodi mi ricordano il racconto di Timeo (fr. 149 Jacoby) sui matti di Agrigento che credevano di manovrare una trireme: nulla di arcaico.

Il paradosso del tarantismo, come si presenta nel volume di De Martino, è che con il suo esorcismo rituale a base coreutico-musicale, con il suo tipo di ossessione per morso di insetto, inevita-

bilmente richiama epoche oltrepassate, fasi di cultura perdute di vista. Ma quando poi si cerca di giungere a una data convincente, gli elementi arcaici si rivelano troppo poveri di contenuto ideologico, troppo imprecisi per una collocazione cronologica. In una pagina conclusiva assai notevole De Martino suggerisce (p. 72) che l'importanza del tarantismo è più nelle polemiche che ha suscitato che non nei suoi paralleli etnografici e nei suoi antecedenti classici. Io non sarei del tutto d'accordo. Il problema dell'origine del tarantismo è importante e non è ancora stato risolto. Non è ben chiaro in quale ambiente sia sorto, sebbene oggi non sia difficile indovinare che cosa lo tenga in vita. La funzione del tarantismo in una società di disperati è per noi oggi più facile a riconoscere che non la sua origine.

VI

SANTO MAZZARINO, *FRA ORIENTE E OCCIDENTE. RICERCHE DI STORIA GRECA ARCAICA.* La Nuova Italia, Firenze 1947 *.

I

Tra gli studiosi italiani e stranieri di storia antica emersi negli ultimi dieci anni Santo Mazzarino occupa ormai una posizione di preminenza, tale è la sua dottrina, la vastità e compattezza della sua ricerca, l'acume. Non c'è da esitare a considerarlo una figura di eccezione. Al volume su Stilicone (1942) due sono seguiti, l'uno su Roma monarchica (1945), l'altro, ora apparso, di storia ionica arcaica dal titolo *Fra Oriente e Occidente.* Entrambi si distinguono per la rara completezza della informazione, per la originalità e audacia della indagine. Ma entrambi sono pure caratterizzati da una tendenza alla congettura fantasiosa che mi sembra pericolosissima, quando le vengano subordinate tanta erudizione e tanta intelligenza. Ho espresso il mio dissenso sul metodo e sulle conclusioni del volume *Dalla Monarchia allo Stato repubblicano* nel *Journal of Roman Studies,* 1946; e mi accingo ora a dar ragione del medesimo dissenso circa l'ultimo volume. Due peculiarità mi sembrano avvicinare Mazzarino a certo indirizzo degli studi tedeschi di storia antica quale si riscontra in F. Altheim: anzitutto un continuo dare per certo quello che certo non è, e, assai spesso, nemmeno probabile; in secondo luogo, una costante confusione tra ciò che è interpretazione spiritualmente ricca di una situazione storica con ciò che è invece artificiale drammatizzazione. Prima si fanno delle congetture non molto probabili, e poi si elevano a drammi spirituali. Il metodo va prendendo voga anche tra noi: in forma nobile e alta in uomini come Mazzarino e M. Untersteiner; in modo assai più volgare in altri. Appunto perché Mazzarino ha una assoluta padronanza del suo argomento e non dà luogo a critiche minute, credo sia necessario dire chiaro

* [*Rivista Storica Italiana*, 60, 1948, pp. 127-132].

che il metodo non va: esso eredita dal Vico le bizzarrie della erudizione combinatoria, non l'austerità del pensare.

II

Il M. parte dal romantico problema del rapporto tra Oriente e Occidente, ne fa la storia, conclude che la Ionia è il posto adatto per studiarlo (cap. I) e passa a ricerche particolari. Il cap. II (« La storia di un nome »), di ben 60 pagine, fa la storia del nome Asia che dovrebbe più o meno simboleggiare ciò che i Greci pensarono dell'Asia. Il cap. III (« Yauna ») fa la storia del nome Ioni nelle lingue orientali, che dovrebbe più o meno simboleggiare ciò che gli Asiatici pensavano dei Greci; ma questo capitolo è ricco di interessanti discussioni sui rapporti politici fra i Greci e le potenze orientali. Le due principali congetture del capitolo sono: 1) « La tavola dei popoli » della *Genesi* rivela o conferma la esistenza di colonie greche in Tunisia già fatta sospettare da un frammento di Ecateo e da una notizia dello Pseudo-Scilace. 2) un passo di Ezechiele (27, 19) dovrebbe essere la pietra angolare per la identificazione di una colonizzazione greca in Arabia. Il cap. IV (« Mermnadi ed Eraclidi ») nega che Erodoto fosse nel vero quando asseriva che in Lidia una dinastia di Eraclidi precedette quella dei Mermnadi: si tenta invece di provare sulla base del tardo Apollodoro (II, 7) che non ci fu mai altra dinastia se non quella dei Mermnadi, essa stessa costituita di Eraclidi. Il medesimo capitolo offre una radicale revisione della tradizione di Erodoto e di Xanto su certi conflitti dinastici del tempo di Creso. Il cap. V (« Cittadini e vassalli ») fa alcune congetture sulle relazioni tra i Lidii e l'aristocrazia ionica e sulla tirannide di Mileto, Efeso e altre città; ma la parte più notevole è il tentativo di dimostrare che l'ideale della « isonomia » (uguaglianza di fronte alla legge e nello stesso tempo equità della legge) è, come V. Ehrenberg già suggerì, di origine aristocratica. Sono anche discussi taluni punti della carriera di Milziade. Il cap. VI (« Commerci fenici e colonie greche ») propone Creta come centro di diffusione dell'alfabeto greco e aggiunge nuove congetture sulla grecità di Tunisia, per es. che la Eubea della Odissea, VII, 321 segg., non sarebbe la volgare Eubea, ma una Eubea della costa tunisina, e che una iscrizione greca arcaica scoperta a Tartesso permetterebbe di rifare la storia della pe-

netrazione greca in Spagna. Il cap. VII (« L'altra via tra Oriente e Occidente ») spiega come accanto alla « aristocrazia dei carristi » si formò quella dei cavalieri: sono aggiunte varie e interessanti osservazioni su imprestiti asiatici dei Greci. Si cerca pure di provare che Ecateo di Mileto doveva parlare degli Ebrei, perché Erodoto dice che « i Fenici e i Siri di Palestina essi stessi riconoscono di aver appreso la circoncisione dagli Egiziani » (cfr. Erod., II, 104). Segue la conclusione dove si argomenta che la storiografia ionica « introduce nel mondo avventuroso dei fatti una categoria nuova: una categoria razionale » (p. 302).

Il riassunto non può dare alcuna idea della ricchezza di fatti, di osservazioni e di teorie che il M. ha posto nel suo libro, ma ne fa scorgere il difetto centrale. Il M. è costretto a presentare delle ricerche slegate e non sempre rettilinee perché in realtà lavora intorno a un problema-fantasma. L'errore è iniziale. Se M. avesse seguito nella sua integrità la storia del problema « Oriente e Occidente » nella storiografia del secolo scorso e di questo secolo si sarebbe accorto che il problema ormai non esiste più: si è dissolto. L'unica cosa da fare intorno al problema « Oriente e Occidente » è di non parlarne più. Chi ne parla, sia pure con la dottrina di M. e del suo predecessore V. Ehrenberg, non può riuscire a cavarne nulla. Il problema aveva senso quando si configurava nella ricerca di quello che i greci derivarono da Ebrei, Fenici, Assiri, Babilonesi. Il problema aveva ancora senso quando con la scoperta della unità linguistica indo-europea si credette alla possibilità di ricostruire una civiltà ariana che lasciasse fuori i Semiti, i matriarcali micro-asiatici etc. Con la rivelazione di tutte quelle civiltà microasiatiche in cui elementi indo-europei e non-indo-europei sono inscindibili, è finito non solo il mito di una civiltà indo-europea, ma anche il problema « Oriente e Occidente ». Greci e Asiatici non stanno più di fronte alle soglie della storia. Che dal sec. XIV a. C. in poi si siano conosciuti, si siano mescolati, abbiano talvolta pensato e agito in comune, va da sé. L'anima orientale ha fatto il suo tempo — e con essa l'anima greca. Né si opponga che il concetto di Ellenismo ha pur da fare con il problema Oriente e Occidente: fin dall'inizio esso è valso a indicare la questione ben precisa dell'origine del Cristianesimo. Quanto più cauti dei loro moderni discepoli erano Eschilo ed Erodoto, così raffinati e sottili nelle loro distinzioni tra Greci e Barbari. Chi si volga a studiare la Ionia arcaica non può più illudersi di star

consultando la sfinge orientale: deve muovere da problemi precisi' sapere quel che vuole sapere — e se i documenti ci permettono di sapere.

Si prenda il problema a cui il M. è pure interessato, ma non tanto da farne il motivo dominante della sua ricerca: l'origine della *polis*. Anzitutto è da decidere che cosa si intenda per origine della *polis* (cfr. V. Ehrenberg, « When did the polis rise? », in *Journal of Hellenic Studies* LVII, 1937). Ma supponendo che s'intenda la costituzione di regolari assemblee popolari con potere elettivo e deliberativo, resta da domandarsi che cosa i Greci abbiano imparato dagli orientali. L'opinione del M. mi pare si trovi specialmente a p. 211: « il modo in cui Mileto elabora la sua costituzione di *polis*, in cui il cittadino è altresì « citoyen », è momento irripetibile e originale della concezione greca dello stato. C'è di più: anche nelle città fenicie noi possiamo assistere alla formazione di ideali costituzionali repubblicani, in quanto magistrati annuali, *shofetîm*, possono talora sostituire il re; ma in esse questa evoluzione è da una parte processo di differenziazione delle iniziali attribuzioni del re . . . dall'altra un riflesso dell'esperienza costituzionale delle colonie; viceversa, in Grecia, l'evoluzione dalla monarchia alla repubblica aristocratica è fenomeno interno allo stato, assorbimento del *basileutatos* fra i molti *basileis* ». Ma insomma, quanto noi sappiamo veramente della costituzione delle città fenicie? Se si eccettui Cartagine, quasi nulla. Un paio di passi in Arriano (II, 15, 6) e Curzio Rufo (IV, 1, 15) per il tempo di Alessandro è quanto di meglio abbiamo. J. A. Wilson, « The Assembly of a Phoenician City », *Journ. of Near Eastern Studies* IV, 1945, 245, ha creduto di trovare una traccia di assemblee fenicie nella storia egiziana di Wen-Amon, ma un egittologo tra i più esperti ha subito dubitato della sua scoperta, del resto minuta. È in realtà impossibile fare alcun serio confronto tra assemblee greche e assemblee fenicie. Si deve per altro ammettere che il problema della relazione storica fra assemblee greche e assemblee orientali esiste non solo per la Fenicia, ma anche per gli Ittiti. R. S. Hardy, « The Old Hittite Kingdom », in *Amer. Journal Semitic Languages* LVIII, 1941, 214-15 è tornato sul problema delle due assemblee politiche degli Ittiti, su cui aveva già fatto interessanti osservazioni A. Götze, *Kulturgeschichte des alten Orients*, III, 1, p. 81. Se poi queste due assemblee debbano essere considerate come esattamente parallele al senato (*boule*) e ai comizi (*ecclesia*) di Roma

e Grecia è un'altra questione. Primitive istituzioni democratiche sono state trovate in Mesopotamia (Th. Jacobsen, *Journal Near Eastern Studies*, II, 1943, 159) e tra gli Ebrei (C. U. Wolf, *ib.*, VI, 1947, 98). Vorrei essere meno reciso sulla originalità dei Greci in materia di istituzioni politiche, e d'altro lato assai più cauto nel concludere dal poco materiale finora esistente.

Esiste bensì un certo numero di dati sulla organizzazione delle città ioniche (a cominciare dalle loro tribù) che gioverebbe aver raccolti meglio di quanto non si sia fatto. Il recente papiro di Alceo *P. Oxy.* XVIII, 2165 è stato trattato e bistrattato, ma non per quanto candidamente dice sulla vita politica di una città arcaica. In questo capitolo di cose costituzionali il M. mi sembra dare la preferenza ai particolari che sono più incerti. Egli dice a p. 222: « i circoli aristocratici ateniesi (si ricordi lo scolio famoso) hanno esaltato Armodio e Aristogitone come coloro che per la lotta contro la tirannide, diedero ad Atene l'isonomia ... qui dunque, ancora intorno al 5° secolo, isonomia è concetto aristocratico ». Ma la parola isonomia è per l'appunto per la prima volta documentata nello scolio ad Armodio e Aristogitone: di esso non sappiamo la data (cfr. C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, 1936, 416), e tanto meno sappiamo se sia sorto in circoli aristocratici. Altrettanto poco sappiamo della posizione politica di Eraclito: eccetto che ebbe a sdegno i tiranni ed esaltò la legge. A pp. 204-5 l'intera storia dei rapporti tra la città di Efeso e il santuario dell'Artemisio è fondata su una integrazione, per dir poco, rischiosa di una difficilissima iscrizione (Schwyzer, 707). Sarebbe invece così utile avere una raccolta dei dati di fatto sui santuari della Ionia. A p. 231 una teoria è fondata su un testo di Plutarco (*Quaest. graec.* 32, p. 298 c) che gli editori correggono non perché, come dice M., hanno dei pregiudizi sulla natura della tirannide, ma perché il greco non corre.

III

Quando si esce fuori del capitolo sulla storia costituzionale, che è ancora relativamente il più cauto e unitario, M. procede a congetture di audacia paurosa. Con la sua intelligenza mi stupirebbe se egli non cogliesse talvolta nel segno. Ma bisogna accettarlo per

fede. Di molte sue ipotesi quello che per ora si può dire è che starebbero bene in una nota: mere possibilità su cui non si costruisce ancora. A vederle messe a fondamento di tutta una storia della Ionia arcaica, io temo si perda il senso di che cosa sia storia criticamente accertata.

Chi non amerebbe trovare un senso riposto nel fatto che Prometeo è detto sposo della vaga Oceanina Asia ? Per M. il matrimonio tra « la veneranda sede di un'antica umanità e il mitico padre e protettore dell'umanità » risalirebbe almeno all'VIII secolo. Ma Asia *non* è sposa di Prometeo in Esiodo, *Theog.* 359: lo è solo in Erodoto IV, 45 e forse in Eschilo, *Prom.* 560 e Acusilao fr. 34 Jacoby (dove Asia è chiamata Hesione). Molte congetture si sono fatte e possono farsi sulla data e sul valore simbolico del connubio. Chi vuole, si diverta, purché usi la parola più poetica e meno istorica della nostra favella: forse.

E chi non vorrebbe ammettere la possibilità di tentativi coloniali greci in Arabia e in Tunisia nell'VIII e nel VII sec. a. C. ? Se la colonizzazione c'è stata, M. ha ragione di supporre che i documenti orientali ce ne possono serbare traccia. Ma quando la tavola dei popoli della Genesi, dove Elisha (forse Cartagine) è detta figlia di Javan, è presa come argomento per una colonizzazione greca prefenicia in Tunisia; quando un passo certamente corrotto di Ezechiele, in cui c'è un Javan in Arabia, è preso a prova della colonizzazione in Arabia (p. 141), resta solo da sperare che i documenti vengano un giorno a confermare le ipotesi. Questi documenti non esistono ancora. Una statuetta greca arcaica trovata in Arabia in circostanze perfettamente oscure (senza scavo) non basta a costituire nemmeno l'inizio di una prova: si veda la breve relazione di J. D. Beazley in « Ann. Brit. School of Athens » 1939-40, pp. 83-84.

La trovata più acuta di M. è la interpretazione di Butujaman in una iscrizione di Nebukadnezar: sarebbe Cirene (p. 150). Ma i dubbi sono tanti: se davvero Butujaman significa « i Greci (Ioni) di Punt »; se Punt significa Libia (Weissbach e Herzfeld a cui M. rimanda sono molto riservati); se l'accenno sia compatibile con la determinazione « lontani territori in mezzo al mare » che par segua nella iscrizione. Tutto il ragionamento di M. a pagg. 150 segg. è una sforzatura perfino sintattica: « Butujaman è sicuramente Cirene; il nome del signore della città va sicuramente integrato come [*Laar*]*ku* o (ciò che è molto meno probabile) [*Puluar*]*ku*, insomma come il

rendimento accàdo dei nomi di Laarchos o Polyarchos, seguitisi al governo di Cirene dopo la morte di Arkesilao II il Crudele »[1].

Non posso che ripetere la espressione del mio dubbio per ciascuna delle congetture del M. Mi sia lecito ancora dire che sono molto incerto se il Catalogo delle navi sia stato scritto intorno al 600 a. C. (p. 92), se la data di Mimnermo si lasci precisare con le considerazioni di pp. 62-63, se la data del capitolo geografico del libro ippocrateo *Sulle ebdomadi* si lasci fissare a metà del VI sec. (p. 66), se il vaso di Napoli con i Persiani si riferisca a una tragedia di Frinico per la battaglia di Maratona (p. 76), se i Cimmerii fossero Iranii (p. 136), se la data di Eusebio per la caduta di Sardi (546/5) si possa correggere per le vaghe ragioni proposte a pp. 160-3. Sull'ultimo punto il M. ha già una rettifica importante a p. 409, ma di fatto S. Smith, *Isaiah - Chapters XL-LV*, 1944, p. 36 a cui egli rimanda, dà delle ragioni assai serie per confermare la opinione tradizionale che la cronaca di Nabonedo parli all'anno 547 di una spedizione contro la Lidia e dunque offra la prova della esattezza di Eusebio. Sono press'a poco certo che non si può sopprimere la tradizione sulla dinastia degli Eraclidi in Lidia come fa M. a pp. 171 segg. Erodoto e Xantho non possono buttarsi via a quel modo. Sono pure press'a poco certo che Erodoto e Xantho sono di nuovo maltrattati a pp. 184-85 sui principi del regno di Creso: il ragionamento lì fatto è arbitrario. E credo poco alla storia dell'alfabeto come è narrata a pp. 260-61 nonché alla interpretazione omerica di pp. 274 segg. e alla storia arcaica di Tartesso di p. 276.

IV

La storia arcaica della Ionia dovrà essere scritta raccogliendo quanto è certo e subordinando rigorosamente l'incerto al certo: andrà fondata su una realistica valutazione della società ionica e delle sue forze di espansione e di resistenza. Si desidera anzitutto sapere quale fu la sua religione, la sua struttura politica, la sua organizzazione economica: e quale importanza debba attribuirsi alla

1. S. Smith, *Isaiah* citato nel testo p. 140 e 204 dà una idea dei sensi differenti di *pu*(*n*)*t*(*u*) e aggiunge: . . . « Cyrene, the only natural interpretation if Putu is Libya ». Ma Smith dubita che Putu sia Libia.

struttura federale ionica e ai legami con Atene. Il rapporto con Atene spiega l'aiuto ateniese alla Ionia ribelle e l'assorbimento della cultura ionica in Atene. La storiografia e la filosofia, l'idea della libertà nazionale e della democrazia nacquero o si svilupparono in Ionia. Un racconto piano, forse meno lontano dall'Erodoto vero dell'Erodoto « dalla tormentata e complessa esperienza » immaginato da M. (p. 104), ci deve rievocare questa grande storia. Talune delle congetture di M. potranno allora essere confermate. Taluna delle sue conclusioni negative, come quella che la parola « tiranno » non debba dirsi di origine lidia, sarà probabilmente accettata. In ogni caso l'indomito spirito di discussione e di ricerca che noi amiamo nel Mazzarino accompagnerà il futuro storico — forse Mazzarino stesso [2].

2. [Cfr. *Terzo Contributo*, 673].

VII

H. T. WADE-GERY, *THE POET OF THE ILIAD*. Cambridge University Press, 1952 *.

I

Il libro è di storia, ed è scritto da uno studioso che ha una conoscenza impareggiabile, per vastità e finezza, del mondo greco arcaico. Il testo è di sobria eleganza: alcune pagine (per es. sul rapporto tra alfabeto greco e poesia) sono caratteristiche per la aristocrazia intellettuale dell'autore. Le note (pp. 61-94) abbondano di informazione preziosa. Il Wade-Gery fa un primo tentativo di esaminare ciò che le nostre nuove conoscenze della Ionia arcaica possono contribuire alla comprensione del poeta Omero.

Le tesi più importanti sostenute nel breve volume sono le seguenti: 1) Gli Ioni invasero l'Asia Minore partendo dall'Attica circa il 900 a. C. 2) Il culto pan-ionico di Posidone Eliconio è noto ad Omero (così viene interpretata *Il*. 20, 403-5) e rappresentava una festa del tipo per cui l'Iliade fu composta. 3) Supponendo che Chio sia stata conquistata dagli Ioni circa il 900 a. C., si può inferire da Ione di Chio (V sec. a. C.) che intorno all'800 a. C. vi regnasse un re chiamato Ettore (fr. I, Jacoby): Omero, che era di Chio, diede al suo eroe il nome di Ettore in onore di Ettore di Chio, e dunque deve essere vissuto egli stesso non molto dopo l'800 a. C. 4) L'alfabeto greco si distingue dai sillabari fenici e ciprioti per la sua eccellente capacità di servire alla versificazione e di aiutare la prosodia. Le più antiche iscrizioni greche, come la dedica di Manticlo e il vaso del Dipylon e le basi di Perachora, sono in verso (raccolte in P. Friedländer, *Epigrammata*, I, 1948, 34; 35; 53). Si può dunque congetturare che l'alfabeto greco sia stato inventato da un poeta che aveva bisogno di scrivere un lungo poema. Qui non è chiaro se W.-G. ritenga che Omero stesso o un suo contemporaneo o

* [*Rivista Storica Italiana*, 64, 1952, pp. 608-611].

un poeta di una generazione successiva abbia inventato l'alfabeto. 5) Le genealogie del quinto secolo a. C., come quella di Heropythos di Chio (Schwyzer, *Dialect. Graec. Exempla*, n. 690; ma W.-G. dà fotografia e testo migliore), risalgono al 900 a. C. e dimostrano che nel quinto secolo era possibile conservare l'albero genealogico della propria famiglia per più di 400 anni (nel caso di Heropythos per quattordici generazioni). 6) Gli Omeridi, che erano noti (e largamente disprezzati) nel V e nel IV sec. a. C. (Pindaro, *Nemea* II; Plat. *Ion*, 530 d; *Phaedr.* 252 b; *Resp.* 599 e; Isocr. *Hel.* 65) sono i diretti discendenti di Omero e dovevano conservare un albero genealogico analogo a quello del Chiota Heropythos. Acusilao, un contemporaneo di Pindaro, parlava degli Omeridi come di *genos* (clan) Chiota (fr. 2, Jacoby). Ci doveva dunque essere un albero genealogico della famiglia di Omero che non ci è tramandato. Le antiche Vite di Omero contengono un albero genealogico ascendente da Omero a Orfeo per dieci generazioni di evidente carattere mitico: non contengono un albero genealogico degli Omeridi. Di Kynaithos, l'Omeride che il W.-G. considera contemporaneo di Pindaro, la connessione genealogica con Omero, se esisteva, non era chiara agli antichi ed era anzi negata dallo scoliasta a Pindaro, *Nemea* II. Ma W.-G. ritiene di poter addurre un altro indizio che confermerebbe l'esistenza di una autentica tradizione genealogica conservata dagli Omeridi sulla data e sulle circostanze familiari di Omero. Egli considera l'affermazione di Erodoto (II, 53) che Omero ed Esiodo vissero 400 anni prima di se stesso come basata su un albero genealogico di 10 generazioni di Omeridi. 7) Omero visitò Troia, forse la cosidetta Troia VIII o la fase tarda della cosidetta Troia VII B degli archeologi. Ma la sua Iliade è composizione di fantasia, così come la sua teologia è sostanzialmente di sua invenzione. 8) Il Catalogo delle Navi non fu interpolato nell'Iliade, come vuole ad esempio F. Jacoby (alla cui tesi è dedicata un'appendice critica), ma Omero stesso lo prese da un testo più antico. Si è dedotto dagli accenni a Protesilao e a Filottete (ii, 698; 718) che il Catalogo doveva originariamente descrivere le forze greche schierate ad Aulide prima della partenza. W. - G., accettando questa ben nota teoria, asserisce che fu Omero a trasferire il Catalogo dalla scena di Aulide a quella di Troia. Ci sarebbe nell'Iliade la traccia di un poema anteriore (' Aulis poem '), che era informato delle condizioni dell'età micenea e forse utilizzava un catalogo pre-ellenico di città della Grecia.

II

A mio giudizio, di tutti questi punti non ce n'è uno che possa ritenersi sicuro o probabile allo stato attuale delle nostre conoscenze, nonostante l'acume e la finezza del W. - G. Non discuterò il punto 3 di patente inverosimiglianza. Anche il punto 1, per quanto in sé verosimile, deve essere ancora riconciliato con il fatto su cui hanno insistito recentemente J. H. Jongkees, *The Date of the Ionian Migration*, *Studia Vollgraff*, Amsterdam 1948, 71 e più ancora V. R. d'A. Desborough, *Protogeometric Pottery*, 1952, 304 che il materiale di stile geometrico trovato in Asia Minore daterebbe la colonizzazione ionica a poco prima o poco dopo l'800 a. C. Sul materiale di Smirne (città non originariamente ionica), che potrebbe far modificare queste conclusioni, occorre attendere la pubblicazione degli scavi in corso (cf. Desborough, *op. cit.*, p. 314). È poi evidente che in Omero non c'è traccia sicura del culto pan-ionico del Monte Eliconio e che è arrischiato tentar d'indovinare l'occasione per cui l'Iliade fu scritta. Anche la relazione tra i poemi omerici e l'alfabeto è interamente ipotetica.

La vera novità del W. - G. è di tentar di asserire la storicità di Omero e la sua data sulla base degli Omeridi, ma qui la sua dimostrazione chiaramente fallisce (sebbene la storicità di Omero possa ritenersi ben fondata su principi artistici generali, e la data di circa 750 a. C. possa essere la giusta). Quando il W. - G. lesse il suo capitolo sugli Omeridi a una società filologica di Oxford, F. Jacoby gli obiettò che la più antica tradizione biografica su Omero parla di figlie, non di figli di Omero (Pindaro, fr. 265, Schroeder; *Vita Herod.* di Omero c. 25): il che vuol dire che non esisteva o non si riteneva che esistesse una discendenza maschile di Omero. In teoria si può naturalmente sfuggire a questa obiezione asserendo che un figlio di una figlia di Omero poté essere adottato dal clan di Omero e dare origine agli Omeridi (cf. W. - G. p. 91). Ma resta il fatto che nessuno ci dice che gli Omeridi discendevano da una figlia di Omero. Se gli Omeridi si vantavano di discendere da Omero per linea maschile (come è normale supporre), la loro pretesa non poteva essere sostenuta da un albero genealogico. Se si vantavano di discendere da Omero per in intermediario femminile, è strano che nessuna fonte vi accenni. È probabile che la Vita Erodotea — la cui antichità è difesa da F. Jacoby, *Hermes*, 68, 1933, 10 — attribuisca

a Omero delle figlie semplicemente per spiegare perché non si conoscessero dei discendenti diretti di Omero. È dunque vano richiamarsi agli Omeridi per chiarire la data e le altre circostanze storiche di Omero: anche se c'era un clan di Omeridi a Chio, ogni tradizione precisa sulla loro connessione con Omero era perduta. Erodoto mette Omero ed Esiodo a mezza via tra la guerra di Troia e se stesso (per la sua data della guerra di Troia, II, 145, 4). Quali siano le sue ragioni non sappiamo, ma non c'è ragione di postulare che egli ed Acusilao conoscessero un albero genealogico della famiglia di Omero. La iscrizione di Heropythos prova che a Chio c'era nel V secolo una famiglia che a torto o a ragione faceva risalire le sue origini al IX secolo, ma non permette inferenze sugli Omeridi.

Il catalogo delle Navi è argomento a sé, e non deve essere discusso qui. Gli argomenti addotti da W. - G. e da altri prima di lui contro il Jacoby non sono ancora decisivi. S'intende che anche nella ipotesi del Jacoby il catalogo, benché inserito tardi nell'Iliade, può essere molto antico.

Il lavoro del W. - G. appartiene a quella critica avventurosa contro cui noi cerchiamo di mettere in guardia i lettori di questa Rivista, ma non va confuso con i prodotti comuni di tale critica. Chiarezza di argomentazione, singolare dottrina e amore di poesia fanno di questo libretto un eccellente stimolo alla rimeditazione dell'età arcaica della Grecia. Così come la scoperta della civiltà micenea contribuì a chiarire la materia dei poemi omerici, la scoperta in corso della Ionia arcaica deve infine contribuire a chiarire la personalità del poeta Omero.

VIII

C. HIGNETT, *A HISTORY OF THE ATHENIAN CONSTITUTION TO THE END OF THE FIFTH CENTURY B. C.* Clarendon Press, Oxford 1952 *.

I

Dotta, chiaramente scritta e acutamente ragionata, questa storia della costituzione ateniese fino al 400 a. C. è un tipico prodotto di Oxford. Tipico non nel senso che le opinioni dell'Autore siano prevalenti in Oxford, ché anzi egli è un dissidente, ma nel senso che il libro nasce da lezioni e discussioni di quella Università e ne riflette il metodo d'insegnamento della storia greca — la familiarità con le fonti quasi presupposte, la precisione nell'argomentare, e d'altra parte l'assenza di un largo sfondo di idee e problemi.

Lo Hignett si dichiara un allievo del De Sanctis, e infatti si accorda con lui nel negare valore di tradizione certa a molta parte di ciò che Aristotele nella sua *Costituzione di Atene* ci racconta.

Ma forse sarebbe più esatto chiamare lo H. un allievo del Beloch, perché il De Sanctis mostra nell'*Atthis* un interesse per la struttura dello Stato ateniese, e non solo per le singole questioni concernenti le tradizioni sullo Stato ateniese, che non si ritrova, almeno in misura cospicua, nel Beloch dopo la *Attische Politik* e nello Hignett. Una storia della costituzione nei suoi rapporti con la vita economica e intellettuale questo libro non è: il limite è ben appariscente nei due momenti cruciali di Solone e di Efialte. Ma come discussione minuta delle fonti il libro è di impareggiabile utilità. Come analisi delle fonti va esaminato, non come storia sociale di Atene.

II

In quanto l'A. segue il Beloch e il De Sanctis nel preferire in punti essenziali l'autorità di Erodoto, Tucidide e Senofonte a quella

* [*Rivista Storica Italiana*, 65, 1953, pp. 263-67].

di Aristotele, egli sta evidentemente nel campo degli avversari del Wilamowitz. Ma è da dubitare che allo H. importi la natura del conflitto tra le due scuole. Per il Wilamowitz la storia locale di Atene, e in genere di ogni città greca, è preferibile alle storie greche e universali, essendo presumibilmente fondata su documenti di archivio e registrazioni sacerdotali. Il De Sanctis invece, subito dopo la scoperta della *Costituzione di Atene*, limitava la portata di questa documentazione locale e la dichiarava aperta a falsificazioni partigiane (*Rivista di Filologia*, 1892). Il Wilamowitz rifletteva dunque in quel libro relativamente giovanile su Aristotele e Atene (1893) la passione tedesca per i documenti di archivio che allora divampava e doveva più tardi spegnersi nella *Geistesgeschichte*. Il De Sanctis d'altra parte manteneva vivo il serio impegno per i problemi della democrazia ateniese che gli era trasmesso dalla Storia greca del Grote e in ultima analisi dipendeva dalla interpretazione della storia ateniese data in Erodoto, Tucidide, Senofonte ed Eforo.

Non c'è dubbio che nel complesso la ricerca ulteriore ha giustificato la diffidenza del Beloch e del De Sanctis verso l'opuscolo aristotelico. Sempre più chiari sono diventati gli elementi penetrativi dalla pubblicistica partigiana del IV secolo (per esempio nella Costituzione di Dracone, nella idealizzazione dell'Areopago e in vari particolari biografici). Di recente poi il Jacoby ha negato l'esistenza delle registrazioni sacerdotali da cui secondo il Wilamowitz l'Attidografia e quindi Aristotele avrebbero derivato la loro informazione per il VI e il V secolo (si cfr. in *Riv. St. It.*, 61, 1949, 604).

Appunto perché lo Hignett non ha creduto necessario di rendersi ben conto di che cosa consista il conflitto tra il De Sanctis e il Wilamowitz in materia di fonti, egli è indotto ad attaccare piuttosto la *Costituzione di Atene* in sé che non la tradizione storiografica a cui appartiene. Egli dubita che Aristotele sia l'autore della *Costituzione di Atene* perché non crede che Aristotele abbia potuto comporre un lavoro così scadente, e poi con circolo vizioso tratta i dati forniti dalla *Costituzione di Atene* con una libertà che nessuna critica misurata si dovrebbe permettere. Poiché la questione della origine aristotelica della Costituzione di Atene è veramente alle radici del libro, è forse bene ricordare che le ricerche recenti di H. Bloch hanno da un lato rafforzato in qualche misura la tradizione e dall'altro lato hanno spiegato perché in alcuni pochi punti la *Costi-*

tuzione di Atene differisce dalla *Politica* di Aristotele. Il Bloch ha dimostrato, a quanto pare conclusivamente, che la Costituzione di Atene fu nel sec. II riassunta da Eraclide Lembo che aveva per segretario il peripatetico Agatarchide e dunque era bene informato delle tradizioni della scuola (*Trans. Amer. Philolog. Assoc.*, 71, 1940, 31). In altro studio il Bloch ha provato che nella *Politica* Aristotele tenne conto sia della raccolta di costituzioni diretta da lui stesso sia della raccolta di leggi lasciata alla responsabilità e iniziativa del suo allievo Teofrasto. Non è dunque sorprendente che la *Politica* differisca in alcuni punti dalla *Costituzione di Atene:* essa utilizza altra informazione. Con ciò cade l'unico argomento serio addotto contro l'unanime tradizione che fa di Aristotele l'autore della *Costituzione di Atene;* e si ricordi che le *Costituzioni* in genere furono sottomesse all'esame non benevolo di Timeo nella seguente generazione senza che l'autenticità ne fosse messa in dubbio. Ché se poi Aristotele come storico vale meno di Aristotele come filosofo, egli sta in compagnia di Leibniz e Hume.

III

Quando ci si rende conto che la polemica non verte sull'autore della *Costituzione d'Atene* ma sulla tradizione Attidografica, ci si accorge pure che non tutte le sezioni dell'opuscolo aristotelico vanno trattate con la stessa diffidenza. Anche lo H. non può negare che Aristotele ha dovuto prendere da qualche parte i documenti della rivoluzione oligarchica del 411 a. C. ignoti a Tucidide e che questi documenti sono autentici. Ma non volendo mai preferire Aristotele a Tucidide, egli accetta integralmente la narrazione tucididea di VIII, 67 circa l'origine del governo dei Quattrocento e colloca il documento di Aristotele cap. 31 otto giorni dopo i fatti narrati da Tucidide. Il documento riportato da Aristotele presuppone che il governo oligarchico non fosse ancora costituito e non può dunque essere combinato con il racconto di Tucidide nel modo proposto dallo H. (la cui analisi è per altro di grande valore). Il De Sanctis nelle sue *Postille Tucididee,* che lo H. stranamente non conosce (ora in *Studi di Storia della Storiografia greca*), ha mostrato come si debbano realisticamente valutare i meriti rispettivi di Tucidide e Aristotele senza preferire a priori uno dei due.

La medesima larghezza di criteri dovrebbe, mi pare, applicarsi anche a taluni casi in cui il De Sanctis e il Beloch tendevano a negare fede ad Aristotele. Può essere noioso tornare sulla questione se Solone abbia costituito un consiglio (Boule) di 400 per dirigere i lavori dell'assemblea del popolo e ridurre l'importanza dell'Areopago. Tuttavia, poiché il nostro A. nega con il Niese e il De Sanctis l'esistenza della Boule soloniana, è bene ricordare i tre argomenti in favore della sua esistenza:

1) è un dato delle fonti (Aristotele 8, 4; Plutarco, *Solone* 19);

2) è la migliore spiegazione delle ragioni per cui i rivoluzionari del 411, che abbisognavano di appoggio nella tradizione, costituirono un governo dei 400;

3) è confermato dalla nota iscrizione arcaica di Chio (Tod, *Greek Histor. Inscript.* I) non perché risulti chiaramente da questa iscrizione che coesistevano a Chio nel VI sec. a. C. due consigli — un Areopago e una boule popolare —, ma perché vi appare una boule costituita da un certo numero di membri per tribù con la funzione di preparare il lavoro per l'assemblea del popolo, esattamente come ci dovremmo rappresentare l'assemblea soloniana, se esistette.

Negativamente è da ricordare che le obiezioni contro il dato di Aristotele si fondano sull'assenza di informazione circa la boule nel periodo dei tiranni, per cui in ogni caso la nostra tradizione è poverissima. Noi cominciamo a essere veramente informati sulla boule solo dopo la rivoluzione di Efialte, e chi è coerente nei suoi dubbi dovrebbe buttare a mare non solo l'origine Soloniana della boule dei 400, ma anche la origine Clistenica della boule dei 500 — una tentazione che lo H. ha sentito (p. 149), ma a cui non soccombe. L'Areopago ha sempre attratto più attenzione della boule, anche dopo la riforma di Efialte, come l'unica assemblea vitalizia. Chi ragionasse esclusivamente sulla base di Isocrate e della iscrizione recentemente scoperta, in cui appare chiaro che nel 337 a. C. dopo Cheronea si temeva la cooperazione degli Areopagiti a un colpo di mano oligarchico (*Hesperia*, 21, 1952, 355), si farebbe una curiosa idea della costituzione ateniese del IV secolo.

La diffidenza dello H. per Aristotele culmina nel capitolo su Solone. Qui non solo si nega che Solone abbia ammesso i nullatenenti alla assemblea del popolo, ma anche si cerca di spostare la data della legislazione di Solone a circa il 570 contro l'opinione

unanime delle fonti (che la pongono intorno al 594-3 a. C.). Le ragioni addotte per questo abbassamento di data sono frivole (p. 320). Tra l'altro non si capisce perché il padre di un uomo morto nel 497 non potesse essere stato re in Cipro intorno al 590 per ricevervi Solone (Herod. V. 113, 2), se è vero che Solone andò a Cipro poco dopo la sua legislazione, che è evidentemente un fatto assai meno certo della data della legislazione stessa.

IV

Dove non ci sono serie discrepanze nella tradizione e dove le difficoltà interne non sono gravi occorre accettare i dati tradizionali sia pure con la riserva mentale che è assurdo pretendere di essere assolutamente sicuri per fatti attestati isolatamente in una tradizione la cui conservazione spesso dipende dal caso. Quando invece la tradizione non è concorde, e manca un certo criterio di scelta, quello che importa è chiarire la natura e le difficoltà della tradizione, mettendo in secondo piano la propria soluzione che può essere solo di preferenza soggettiva. Le discussioni dello H. sulla data delle riforme di Clistene e di Efialte e sull'ordine degli eventi durante la tirannide dei Trenta sono ammirevoli e utilissime come introduzione ai vari problemi. Ma non posso credere che lo H. abbia risolto dei dubbi che sono intrinseci alla natura della tradizione. Quando lo H. conclude confidentemente la sua lunga discussione degli eventi interni di Atene nel 404-403 a. C. con l'asserzione che là dove Senofonte è contraddetto da Aristotele la preferenza ' deve andare senza esitazione a Senofonte ', viene da domandarsi un poco semplicemente: come mai tanta tenace differenza di opinioni ? Erano proprio tutti sciocchi i predecessori che lavoravano, più o meno, con lo stesso metodo, sugli stessi materiali e non sono mai riusciti a mettersi d'accordo ? Come fa l'A. a sapere che gli Spartani mandarono una guarnigione ad Atene prima che Trasibulo occupasse Phyle, come asserisce Senofonte, piuttosto che dopo, come vuole Aristotele ? Gli argomenti di probabilità interna dati a p. 387 sono reversibili *ad libitum*.

Ciò che il De Sanctis e il Jacoby hanno dimostrato contro il Wilamowitz è che la tradizione seguita da Aristotele non seguiva fonti locali inaccessibili agli storici generali e più degne di fede.

Aristotele è quindi posto allo stesso livello di Erodoto, Tucidide e Senofonte, per quanto riguarda la sua possibilità di essere bene (o male) informato. Le discrepanze vanno giudicate caso per caso. Oggi non si tratta più di prendere parte pro o contro Aristotele, ma di isolare i casi in cui la tradizione non è unanime da quelli in cui la tradizione è concorde, i casi dove un'analisi interna può arrecare un contributo decisivo dai casi in cui l'analisi interna non può decidere. Questo tipo di analisi più complessa e meno impegnata a una decisione a tutti i costi non è favorito dall'A. In questo senso il suo metodo è vecchio, e il suo lavoro va definito come l'epigono di una vecchia contesa. Ma la precisione e l'acume della sua analisi sono così eccellenti che il suo libro rimarrà di duraturo valore anche per coloro che non ne accettano le premesse metodiche.

IX

JAMES H. OLIVER, *DEMOKRATIA, THE GODS AND THE FREE WORLD*. The Johns Hopkins Press, Baltimore 1960 *.

Noi siamo ormai abituati a ritrovare la lontana genesi delle idee democratiche e liberali contemporanee nelle lotte religiose e nelle opinioni settarie dei secoli XVI e XVII. Per ben giustificati motivi la connessione tra democrazia e religione è presente con particolare vivacità in America. Non stupisce quindi che proprio dall'America ci venga questo tentativo di stabilire una connessione genetica tra l'idea antica di democrazia e la religione greca. Ciò che stupisce, invece, considerando la maturità degli studi storici americani in problemi di religione e libertà, è che il tentativo sia fatto ingenuamente, senza coscienza delle varie difficoltà che si incontrano quando si studia un fenomeno così chiaro nella pratica e così oscuro nella teoria come la democrazia in Grecia. Tanto più poi quando si vuole mettere in relazione la democrazia con quell'altro fenomeno proteiforme ed elusivo, la religione greca.

Non starò qui a discutere in particolare il libro (di cui riferisco da un punto di vista più tecnico in *Journal of Roman Studies*, 1961), ma ne darò un breve sommario. Secondo il professore della Johns Hopkins, il trapasso dalla monarchia patriarcale alla polis avviene in Grecia come un movimento politico-religioso messo sotto la protezione di « dei elleni » o « dei della libertà ». Questi « dei elleni » sono di solito Zeus ed Atena, e Zeus Ellenio e Atena Ellenia si incontrerebbero per la prima volta nel testo della costituzione licurghea (dove in verità il testo di Plutarco *Lyc.* 6 parla di Zeus e Atena Syllenii, e la emendazione non è poi senza difficoltà). Ad Atene si sarebbe elaborata una più precisa connessione tra il culto delle Grazie, come divinità della concordia politica, e l'idea della democrazia. Inoltre nella coscienza religiosa greca si sarebbe stabilita una diretta connessione tra il culto della vittoria (Nike) e l'idea di democrazia o libertà; sicché in sostanza la diffusione del culto di Nike

* [*Rivista Storica Italiana*, 74, 1962, pp. 806-808].

sarebbe un'implicita asserzione del culto per la libertà. In Roma l'influenza della nozione greca religiosa di Vittoria non solo comincerebbe (come ha dimostrato in un bellissimo saggio S. Weinstock) al tempo delle guerre sannitiche intorno al 300 a. C., ma anche implicherebbe la medesima connessione con l'idea di democrazia.

I romani avrebbero combattuto le guerre sannitiche non per conquistare l'Italia centrale e meridionale, ma come guerra di libertà « for the Free World », contro barbari e tiranni. La idea greca di democrazia avrebbe però già influito in altra forma all'inizio della repubblica in Roma, quando si erano costituiti i tribuni della plebe. L'Oliver ha una strana teoria sui medesimi fondata sulla incertissima notizia (che Livio II, 58 derivò dal malfido annalista Pisone Frugi) secondo cui i tribuni furono cinque nel 471 a. C. I Romani avrebbero imitato la istituzione spartana dei cinque efori, e originariamente il movimento plebeo non sarebbe, come la tradizione vuole, una ribellione contro i patrizi, ma piuttosto un tentativo di stabilire a Roma un dualismo di tipo spartano (a Sparta re-efori, a Roma consoli-tribuni). L'O. passa infine a considerare gli sviluppi delle idee di democrazia e vittoria in Roma, e ritiene che da Augusto in poi i Romani siano stati i campioni di una vittoria per la democrazia — e come tali accettati senza mormorio dal mondo greco, eccetto in Alessandria. Una conferma dell'attaccamento di Augusto alla democrazia è trovata dall'O. nella Gemma Augustea. In questo famoso cammeo la figura di donna che incorona Augusto sarebbe Democrazia: così come di recente si è voluto identificare in « Democrazia che incorona il popolo di Atene » una delle due figure del bassorilievo sovrastante il decreto contro la tirannide emanato ad Atene nel 337/6 a. C.

Prescindendo dalle obiezioni particolari che si possono fare al trattamento dell'A. — obiezioni che sarebbero soprattutto gravi per il suo esame troppo superficiale della tradizione sui tribuni della plebe — quattro punti mi sembrano evidenti: 1) Le idee religiose che possono stare dietro alle riforme di Licurgo non sono documentate, ed è inutile affaticarcisi intorno. Ma Solone, Eschilo e gli altri tragici, Tucidide ed Aristofane — e poi nel IV secolo Senofonte, Demostene e gli altri oratori — ci offrono del materiale preciso di indagine. L'Oliver si ferma soltanto sull'Hecuba di Euripide e su passi scelti dell'Agamennone di Eschilo. È invece sulla base di un esame completo di questi scrittori che si potrà parlare di un inter-

vento o meno di emozioni religiose nella vita democratica di Atene. 2) Le « Grazie » ebbero almeno in periodo ellenistico un qualche rapporto con l'idea di vita politica armoniosa. Più difficile dire quanto il culto di Nike contasse nell'animo dei Greci, e fino a che punto fosse connesso colla idea di libertà. Certamente una qualche connessione era inevitabile nelle città greche, dove la sconfitta facilmente significava schiavitù o cambiamento costituzionale. Ma quale era il valore emozionale della dea Nike ? 3) L'idea che in Roma il culto della Vittoria sia stato legato alla libertà o al governo popolare è certamente sbagliata. Basta leggere l'articolo *Victoria* di S. Weinstock in Pauly-Wissowa con la sua attenta indicazione delle idee associate con Victoria per accorgersi che la libertà brilla per la sua assenza. 4) È necessario non mai dimenticare il punto elementare che la parola Demokratia, se mai indica qualcosa di reale e contemporaneo negli scrittori dopo Augusto, certamente non può più rappresentare il tipo di costituzione definito da Aristotele ed esemplificato da Atene classica. Prima di parlare di democrazia dell'impero romano — e ritrovarla nella Gemma Augustea — occorre indagare l'uso di quella parola tra gli scrittori augustei e post-augustei. L'indagine già fatta su Filone, su Dione Cassio e su qualche altro scrittore ha dato risultati istruttivi, di cui l'Oliver non tiene conto. Sono appunto gli scrittori imperiali i testimoni più validi per eventuali sentimenti religiosi connessi con la libertà romana. Il fatto che il governo romano imperiale sia stato accettato senza troppe ulteriori resistenze e proteste e abbia finito per diventare la naturale forma di governo per i Greci del basso impero è certo molto importante, ma non ha nulla a che fare con la popolarità delle idee democratiche.

Tutto ciò è anche troppo ovvio. Ma solo partendo da siffatte ovvie premesse sarà possibile rispondere con verità alla domanda, legittima e importante, posta dall'Oliver, se e come i concetti di libertà e di democrazia abbiano radici religiose nel mondo Greco-romano.

X

W. SCHADEWALDT, *DIE GESCHICHTSCHREIBUNG DES THUKYDIDES*. Weidmann, Berlin 1929 *.

Due vie sono state finora percorse nello studio di Tucidide. Una è stata scoperta dallo Ullrich nella sua magistrale memoria *Beiträge zur Erklärung des Thukydides* ed è essenzialmente filologica, parte da difficoltà che si trovano nella terminologia di Tucidide e nell'ordinamento della sua storia e cerca di spiegarle. L'Ullrich scoprì appunto che tutte queste difficoltà si devono riportare al modo con cui T. elaborò per decenni la sua storia, cominciata forse poco dopo l'inizio della guerra del Peloponneso, terminata certo dopo la fine della guerra e la rovina dell'Impero ateniese. La scoperta dell'Ullrich ha potuto essere discussa nei particolari e ha potuto essere modificata, ma nel fondo resta viva anche oggi; e nessuno è ancora riuscito a scuotere la distinzione fondamentale che egli propose tra storia della guerra archidamica, elaborata da Tucidide alla fine della prima fase della guerra, e storia della intera guerra del Peloponneso. In realtà l'Ullrich, anche se partiva da piccole difficoltà filologiche, posava sul saldo terreno della storia, perché è ovvio che Tucidide non poté sapere dopo la pace di Nicia (421 a. C.) che la guerra sarebbe stata ripresa e dovette perciò cominciare a stendere quella sua opera, que da tempo veniva pensando. Certo la teoria dell'Ullrich, nonostante i suoi pregi, era troppo semplicistica e trascurava ad esempio di dare il dovuto peso alla peculiarità più caratteristica della storia di T.: la singolare posizione dei libri VI-VII, in cui ognuno riconosce il capolavoro dello scrittore ateniese, in confronto ai libri V e VIII che li racchiudono, diversissimi per forma tanto da essere privi di orazioni. Ma gli studiosi di T. che, seguendo il metodo dell'Ullrich, hanno avuto il merito di rivolgere la loro attenzione a ciò che l'Ullrich aveva trascurato, se hanno perfezionato la ricerca, indagando con inesausto acume ogni particolarità dello sto-

* [*Litteris, An International Critical Review of the Humanities*, VII, 2, 1930, pp. 98-105].

rico greco, non hanno più saputo mantenersi su quella salda base storica su cui l'Ullrich aveva saputo innalzarsi. Dopo di lui si è costruito in varia guisa una storia della composizione dell'opera tucididea unicamente in funzione delle difficoltà filologiche, senza cercar di porsi nella situazione concreta in cui T. si doveva trovare scrivendo questa o quest'altra parte della Storia. Di solito si sono dedotte conseguenze dalle difficoltà filologiche, ma non si è studiato di interpretare queste difficoltà alla luce delle concezioni storiche di Tucidide. Ne è derivato che sono state compiute analisi particolari di grande valore, come quella dello Holzapfel e del Wilamowitz sul libro VIII, ma non si è più chiarificato lo svolgimento concreto del pensiero tucidideo. Anzi, appunto perché mancava il controllo, che poteva essere dato dal confronto dei risultati filologici con quelli dello studio del pensiero, la ricerca è divenuta sempre più astratta e ha dato sempre maggior valore alle piccole difficoltà formali, spezzettando l'opera di Tucidide non più in due, ma in innumerevoli parti e constatando spesso l'intervento di un ignoto editore del testo tucidideo. Alludo in ispecie allo studio insigne di E. Schwartz, *Das Geschichtswerk des Thukydides*, che penetra con acume grandissimo nelle difficoltà del testo tucidideo, ma non si preoccupa mai di saggiare la sue conclusioni filologiche alla pietra di paragone del reale pensiero affermato dallo storico e anzi si vale dei soli risultati filologici per ricostruirlo; non tenendo conto, cioè, di quanto non si traduce in aporia filologica. Eppure questo metodo non può portare a nessun risultato sicuro, trascurando e quindi spesso contraddicendo ciò che è più sicuro: il pensiero di Tucidide nei suoi giudizi espliciti e negli assai più numerosi giudizi impliciti indicati dal modo stesso con cui è compiuta la sua esposizione storica. Quanto può valere, ad esempio, lo spezzettamento che in forma diversa è stato compiuto dei 23 capitoli iniziali del primo libro, la così detta Archeologia, quando non si intenda prima la relazione che c'è tra questa parte introduttiva alla storia della guerra e la storia stessa? Senza ricostruire organicamente il pensiero di T., sapere ciò che egli pensava davvero, si rischia di dare corpo ad ombre e trasformare piccole questioni, in cui più che altro è offeso il *nostro* modo di costruire una storia, in elementi per determinare la composizione dell'opera di T.

È avvenuto così che, per reazione al metodo inaugurato dall'Ullrich, altri studiosi, a cui interessava sopratutto la concezione

storica di Tucidide quale viva unità, hanno creduto di dover percorrere altra via e ricostruire come un tutto unico il pensiero dello storico. Basterà ricordare il nome di Edoardo Meyer. E questi studiosi avevano senza dubbio ragione, quando protestavano contro l'eccesso dell'analisi filologica, la quale non si curava di penetrare nel fondo dell'anima di un pensatore, come fu Tucidide, e anatomizzava la sua opera senza badare alla realtà storica, che essa rispecchia, la guerra del Peloponneso. Ma questo punto di vista è poi nel fondo altrettanto astratto quanto il precedente, giacché esamina il pensiero di Tucidide come una massa compatta senza considerare che dal 431 al 404 differentissime esperienze si dovettero incrociare nella mente di T. così aperta alla realtà, costringendolo a rinnovare le sue idee. Atene nel 421 usciva vittoriosa dalla guerra, senza aver rinunciato a quell'Impero per la cui distruzione Sparta aveva combattuto: nel 404 Sparta non solo debellava Atene, ma si trasformava inaspettatamente essa stessa in potenza imperiale. Queste e altre simili esperienze non poterono rimanere estranee a Tucidide e dovettero perciò lasciare traccia nella lunga elaborazione della sua opera.

È quindi evidente che le due vie sinora percorse nello studio di Tucidide debbono essere fuse, oppure si giungerà a risultati astratti che, rappresentando due metodi entrambi imperfetti, si contraddicono a vicenda. Wolfgang Schadewaldt ha tentato con la profondità di ingegno che gli è propria la fusione dei due metodi e ha visto giustamente che il problema della composizione della storia di Tucidide è il problema dello svolgimento del suo pensiero. Dice benissimo lo Schadewaldt: « Wir bedienen uns nur der eigentlich bedeutsamen Indizien verschiedener Werdestufen des thukydideischen Logos und versuchen mit Hilfe der vorsichtig gehandhabten Analyse, als des durch die Tradition vorgebildeten Mittels, zur Anschauung des Geistes und seiner Lebendigkeit zu gelangen, in seiner Einheit seinen Widerspruch und in seinem Widerspruch seine Einheit um so gewisser zu begreifen » (pp. 2-3). Lo Schadewaldt ha voluto cercare il mutamento di prospettiva storica in T. prima e dopo la rovina dell'Impero ateniese e ha trovato che la storia della spedizione di Sicilia è stata scritta posteriormente a questa rovina, perché essa è considerata fattore di questa rovina stessa. « Er sieht in dem « Fall » von 413 den « Ruin » von 404 vorgebildet. Die Katastrophe von 404 ist die notwendige Folge des schweren Sturzes von

413 » (p. 14). Non posso che dichiararmi d'accordo sia nel concetto generale che c'è stata una trasformazione in Tucidide per conseguenza delle varie sorti della guerra, sia nel risultato particolare che i libri VI e VII sono posteriori al 404 [1]. La dimostrazione di questo punto non poteva offrire del resto soverchie difficoltà, perché i critici avevano già messo in luce alcuni passi di questi libri certamente posteriori al 404 e avevano avuto soltanto il torto di crederli aggiunti più tardi o da Tucidide stesso o dall'editore.

Su altri punti non potrei più dirmi altrettanto d'accordo con l'autore; e prima di tutto sulle questioni strettamente connesse dei discorsi e dell'Archeologia. Lo Schadewaldt ha visto assai bene l'unità dei capp. 1-23 del Libro I; ma in questa unità ha voluto anche includere il cap. 22 e si è fondato precisamente (benché non esclusivamente) su questo capitolo per dimostrare che l'Archeologia è anteriore alla distruzione di Atene e fa parte del primo strato dell'opera. Non dubito nemmeno io (sia fondandomi sul noto c. 10, sia considerando lo spirito complessivo di tutti questi capitoli) che essi siano stati scritti prima del 404: ma escluderei da essi appunto il cap. 22. L'autore prende le mosse da una ricerca di Max Pohlenz sui discorsi di Tucidide. Sarà bene anzi riportare le sue parole: « Max Pohlenz hat im Jahre 1919 in einer wichtigen und vielfach einschlagenden Abhandlung der Nachrichten der Göttinger Gesellschaft (S. 117 ff.) eine weittragende Entdeckung gemacht, die ich dankbar benutze und in der Kürze sogleich an einem für uns wesentlichen Punkte modifizieren darf. Es handelt sich um eine alte Crux. Der Methodensatz, nach dem Thukydides die Reden verfasst haben will, stimmt mit dem wirklichen Charakter zahlreicher thukydideischer Reden nicht zusammen. Der Satz behauptet einmal, die Reden seien historisch nach Anlass und Situation; ferner, für ihre Gesamttendenz wird annähernde Authentizität in Anspruch genommen. Wirklich finden wir bei Thukydides Reden, die diesem Grundsatz gehorchen; aber andere, und zwar die weitaus grössere Anzahl tut es nicht » (pp. 23-24). Ci sono dunque due strati nei discorsi di Tucidide, e poiché quelli che corrispondono alla definizione di I, 22 sono i più antichi « Kapitel I, 22 gehört dem früheren Plane

1. Ho espresso affatto indipendentemente dallo Schadewaldt le medesime opinioni nello studio « La Composizione della Storia di Tucidide » in *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino*, S. II, Vol. LXVII, 1930.

des Werkes an, der nur den zehnjährigen Krieg behandeln sollte» (pp. 25-26). E ancora un'altra conseguenza trae l'autore: «zwischen der Niederschrift des Methodensatzes von 1, 22 und den in der Tendenz von ihm abweichenden Reden der späten Schichten muss ein Wandel der methodischen Prinzipien des Thukydides stattgefunden haben» (p. 26).

Non nego che la teoria del Pohlenz, come tutto ciò che scrive questo filologo, sia molto acuta; ma debbo fare alquante riserve sulla sua fondatezza. Tutta la teoria parte infatti da un'interpretazione troppo logica di quell'obiettività che T. promette per i suoi discorsi. T. ebbe sempre l'intenzione di rappresentare obiettivamente la realtà (e quale storico del resto non ha questa intenzione?); ma era d'altro lato inevitabile che questa obiettività fosse relativa alle sue tendenze, alle sue passioni di uomo partigiano, che aveva ideali da difendere e da offendere. E poiché T. era uomo di parte così intorno al 421 come intorno al 404, è impossibile pensare che egli dopo il 421 si mantenesse più fedele all'obiettività che non dopo il 404. Tucidide si è insomma sforzato di rappresentare ciò che gli pareva obiettivo; ma non è detto che sempre vi riuscisse, sia prima, sia dopo il 404. Né vale pensare, come in fondo fa lo Schadewaldt, a due tipi di obiettività, l'uno che si mantiene più fedele alla lettera, l'altro più fedele allo spirito. T. non ha mai sentito contrasti di questo genere e ha sempre onestamente creduto di essere fedele all'unica vera obiettività, l'obiettività del reale. Ma, torno a ripetere, è umano che si trovino fra i suoi discorsi alcuni più obiettivi, altri meno; tuttavia essi non si possono disporre in due strati secondo questo criterio, nel quale del resto si finisce almeno implicitamente di presupporre ciò che si vuole dimostrare: ritenendo anteriori al 404 i discorsi più obiettivi, che si dovrebbero dimostrare appunto anteriori. Anzi chi scrive ha tentato di provare che tutti i discorsi sono posteriori al 404 ed esprimono una nuova esigenza del pensiero tucidideo: la rappresentazione più marcata degli individui e delle tendenze politiche, mentre nella storia della guerra archidamica egli aveva visto solo l'urto delle potenze spartana e ateniese. Ma, anche a prescindere da questa dimostrazione, è certo che il cap. 22 non può essere interpretato con tanta rigidità astratta, e sembra quindi più lecito adoperare il procedimento inverso: penetrare nei discorsi, ricercare nello stato d'animo complessivo che rivelano e nelle allusioni specifiche la data della loro composizione e da qui dedurre

la data del capitolo in questione. A chi scrive ad es. è parso in conseguenza della dimostrazione ora accennata che il cap. 22 sia stato aggiunto più tardi ed è anche parso che il cap. 21 si riconnetta naturalmente al cap. 23.

Lo Schadewaldt accettando questa teoria del Pohlenz, ha finito con lo sminuire il valore ad un'altra sua giustissima osservazione: « Die Tugend des Stils dieser früheren Zeit liegt im Negativen, in dem schlichten Ton des knappsten Berichtes » (p. 31). Questo tono maggiormente cronachistico si indovina infatti nei primi libri di Tucidide pur attraverso l'elaborazione; ma si capisce ancora di più se si considerino i libri che lo Schadewaldt ha trascurato, i libri V e VIII, che, privi di discorsi, rappresentano senza successivi ritocchi, a mio modo di vedere, la storiografia tucididea più antica. Ma non si può per questo concludere: « Aber zum Geschichtschreiber im Sinne eines Erforschers der Wirkungseinheit des Geschehensverlaufes ist Thukydides durch seine Arbeit am zehnjährigen Kriege nicht geworden » (pp. 36-37). Lo Schadewaldt partendo appunto dalla presunta obiettività del cap. 22 è costretto a cercare in tutta l'Archeologia « die Entdeckung der geschichtlichen Urkundlichkeit » (p. 27) e così gli sfugge il vero significato dell'Archeologia medesima, che cerca di serrare tutta la storia greca in un unico processo, dalla barbarie alla civiltà, che porterà alla guerra del Peloponneso: l'Archeologia vede in altre parole nel continuo incremento di forze (di χρήματα) che caratterizza tutta la storia greca la ragione dell'urto fra Atene e Sparta. Anche la storia della guerra archidamica conosce il principio dello sviluppo, come la storia completa; ma lo mette fuori degli avvenimenti singoli di questa guerra, mentre l'esperienza più tardi farà vedere a Tucidide che l'opera degli uomini e dei partiti politici è stata da un lato la causa della rovina di Atene, dall'altro la ragione della fortuna di Sparta. La tragedia dello spirito tucidideo, quella che provoca l'altissimo *pathos* della sua opera, non è un astratto passaggio « von der Urkundlichkeit zum Begreifen der Sinneinheit des Geschehensverlaufes » — passaggio, ripeto, troppo astratto per essere umano — ma nell'aver cominciato a scrivere la storia della guerra con la convinzione che essa discendeva da tutto lo svolgimento della vita greca, il quale, come giustificava l'impero ateniese, così doveva assicurarne la vittoria; e nell'essersi poi avveduto che la storia non si lasciava ridurre a questo schema, ed errori di Ateniesi (Cleone) ed abilità di Spartani (Brasida) potevano capo-

volgere il corso della storia stessa. Il Tucidide che scrive il dialogo di Meli (per me elemento finale della « storia della guerra archidamica ») esprime la trionfale e pressoché brutale sicurezza originaria dello storico: l'elegia commossa dell'epitafio di Pericle rappresenta invece il profondo, e pur pacato, tormento con cui T. accompagna la rovina dell'Impero. E da questo punto di vista si comprende bene anche quel tono cronachistico dallo Schadewaldt così giustamente notato: esso deriva dall'aver posto in un primo momento le cause degli avvenimenti fuori degli avvenimenti stessi, ai quali dunque bastava la semplice narrazione.

C'è nello Schadewaldt, pur nella profondità delle idee, ancora troppa astrattezza nel valutare lo svolgimento del pensiero di Tucidide: e tale astrattezza si vede anche in quegli sparsi cenni in cui egli parla delle relazioni tra T. e la storiografia precedente, quella erodotea. Mi limito all'esempio a cui lo Schadewaldt assegna maggiore importanza: la tecnica nell'adoperare gli « Excursus ». Anche qui egli parte da una constatazione che, con qualche riserva per il modo di definire gli « excursus » erodotei, si può accettare: « Die herodoteische Exkurstechnik spiegelt die Struktur der Geistesform der ἱστορίη ab, jener subjektiv zufälligen Vereinigung mannigfaltiger Erkundung in dem Gehirn eines Menschen. Es ist klar, dass Thukydides mit der ἱστορίη auch die Exkurstechnik perhorreszieren musste » (pp. 32-33). Ma, appunto per eccesso di logica astratta, lo Schadewaldt ritiene necessario dimostrare che tutti i presunti « excursus » che si trovano in Tucidide non sono « excursus » perché rientrano nel piano dell'opera. Ora, se è facile ricondurre alcuni « excursus » alla linea più rigida dell'esposizione storica di Tucidide, è però chiaro che alcuni episodi sfuggono: tra di essi accenna solo al famoso « excursus » su Armodio e Aristogitone nel libro VI. Debbo premettere che sono affatto d'accordo con l'autore nel repudiare l'idea dello Schwartz che questo brano si trovi al suo posto, solo perché casualmente collocatovi da un editore. Ma non per questo posso capire l'interpretazione dello Schadewaldt: « Die Kritik des Methodikers an dem unbegründeten Glauben des Demos schliesst eine weit grimmigere Kritik des Politikers an dem inneren Wesen der Demokratie ein » (p. 93). In realtà due elementi sono fondamentali: 1) l'excursus vuole ristabilire una verità storica; 2) l'excursus è una reduplicazione di I, 20. Di qui bisogna partire, e allora diviene evidente che Tucidide (come intuì contro se stesso lo Schwartz)

aveva scritto questo brano per l'Archeologia e, trovandolo poi inadatto, lo collocò in un luogo dove sembrava meno stonare. L'« excursus » è perciò veramente « excursus », collocato fuori posto. Né importa che io ritenga quest'« excursus » molto vicino per parecchie ragioni ad Erodoto e perciò scritto assai presto da Tucidide: anche più tardi egli non lo eliminò perché la sua mente non era così estremamente rigida da ripudiare nel modo più assoluto gli « excursus ».

La discussione potrebbe ancora continuare; ma non vorrei che le particolari divergenze, per necessità accentuate, velassero il mio sostanziale accordo con lo Schadewaldt. E concordare con lui è per me un onore [2].

2. [Cfr. F. Jacoby; *Abhandlungen zur Griech. Geschichtsschreibung* 239 e per Thuc. 6, 54 *Atthis*, p. 338, n. 47].

XI

LEO STRAUSS, *SOCRATES AND ARISTOPHANES.* Basic Books, New York 1966 *.

Leo Strauss is right in reminding us that we must not assume too easily that the philosophers started the war against poetry. To the best of our information, the first shot came from the other side. It was fired by Aristophanes against Socrates. Yet Aristophanes was a friend of Socrates. Plato's *Symposium* ends with Aristophanes and Agathon falling asleep in the late hours while Socrates is trying to convince them that the writer of tragedies is also the writer of comedies. There is no personal animosity against Socrates in Aristophanes's *Clouds*. Indeed, there is not even unambiguous evidence that Aristophanes condemns Socrates. It is only when we analyze Aristophanes's other comedies (as Leo Strauss would argue) that we are led to the conclusion that there is something radically incompatible between Socrates and Aristophanes. But even so, it is not a personal incompatibility. It is the incompatibility between political wisdom and philosophy in the way that Socrates practiced it — or Aristophanes thought he did. Political wisdom means that you accept reality as it is, and at the same time laugh at it: common sense is the sense of laughing at the absurdity of what exists. But Socrates—as painted by Aristophanes—tries to be better than reality. He is unpolitical and consequently unerotic and consequently unable to handle human beings.

Take the least inspired comedy by Aristophanes, the *Ploutos*. What is true of the *Ploutos* will *a fortiori* apply to the other comedies. Aristophanes seems to argue that all the troubles of Athens come from Ploutos's blindness. The god of wealth distributes his benefits blindly, and therefore wrongly. Give back his eyesight to Ploutos and all will be well. Many philosophers have more or less expressed the same idea and have disqualified themselves as utopists. Aristo-

* [*Commentary* (New York), October 1967, pp. 102-104].

phanes is not open to this charge, because he knows that he is joking. His order is the perfect order because it is comic. Against the Platonist Burnet who claimed that « statements of fact are not funny », Leo Strauss simply remarks: « a premise that would be true only if there were never any funny facts ».

Strauss takes the opposition between Aristophanes and Socrates as seriously as Nietzsche took that between Dionysus and Socrates, but he replaces Nietzsche's tragic understanding of the world by the « comic understanding » of the world. He does not allow irrelevant jokes in Aristophanes. Anything Aristophanes says must make sense in terms of Aristophanes's own assumptions. Take the *Ploutos* again. There Poverty, Penia, argues that we owe all the good things to her, because she makes people work. Chremylos, the champion of Wealth, throws her out without having produced any reasonable answer to her arguments. According to Strauss, Penia's « reasonable thesis is rendered manifestly absurd by the mere existence of Ploutos . . . Chremylos's design implies that human life as it is now is very imperfect and therefore in need of a radical change; this imperfection is rendered manifest by the fact that there are gods ». Any criticism of Penia, of poverty, is therefore a criticism of the divine order. The fact that the criticism is not realistic detracts nothing from its relevance.

If Aristophanes is correct in his representation of Socrates, comedy is an alternative to philosophy. As Socrates was the founder of political philosophy, the consequences for the Great Western Tradition would be alarming. Nietzsche would have been right in maintaining that Socrates had been shown up by Aristophanes. But Leo Strauss leaves it open whether Aristophanes gave a correct picture of the true Socrates. Judging from the inconclusive conclusion of this book, there is still hope for the Great Western Tradition of Political Theory.

If we now return to Leo Strauss's complementary book — *The City and Man* — which preceded *Socrates and Aristophanes* by only two years, we can assess the significance of this open verdict. In *The City and Man* Strauss states that in Plato « the impossible or a certain kind of the impossible—if treated as possible—is in the highest sense ridiculous or, as we are in the habit of saying, comical. The core of every Aristophanean comedy is something im-

possible of the kind indicated. The Platonic dialogue brings to its completion what could be thought to have been completed by Aristophanes ». In other words, not only Aristophanes but Socrates and Plato underline the paradox, the mystery which is inherent in the first principles of political life. We now understand why Strauss has warned us so many times that classical political thought is essentially utopistic—wise because utopistic and therefore dependent on exceptional circumstances, almost on chance, to create the good State. (« Because they saw how limited man's power is », he wrote in *On Tyranny*, « they held that the actualization of the best regime depends on chance »). Whether in the jester's dress of Aristophanes or in the philosopher's mantle of Socrates, classical political thought can only indicate what is good against all the odds.

In his lifelong fight for classical political thought and natural right against Machiavelli, Hobbes, and their more modern followers—the historicists, the political scientists—Leo Strauss has never intended to provide an easy road to success: he has intended to warn us that the alternative to paradox is inhumanity. In modern conditions, « the more we cultivate reason, the more we cultivate nihilism » (*Natural Right and History*).

There is a religious implication in this warning. Political philosophy—as Strauss states in the final words of his *The City and Man*—leads to the question *quid sit deus*. Even Thucydides could not quite escape the question when he brought Melians and Athenians face to face to discuss the legitimacy of annihilating the enemy. But Leo Strauss is no more prepared to give us an easy assurance about God than he is to give us an assurance about the best political constitution. To judge by his interpretation of the book to which he has returned again and again during the last thirty-five years with ever loving care—Maimonides's *Guide of the Perplexed*—there is no assurance that the question *quid est deus* can be answered by any philosopher in a satisfactory way: « It is therefore a question whether monotheism strictly understood is demonstrable ». Have we simply to conclude that for Strauss being a believer and being a philosopher are two incompatible things—or more precisely have we to accept « the old Jewish premise that being a Jew and being a philosopher are two incompatible things » ?

The first of many difficulties raised by this conclusion would be that Leo Strauss has never given up either the quality of being a philosopher or the quality of being a Jew.

I do not know whether Leo Strauss would still accept the theistic premises which seem to be at the basis of his two early books on Spinoza (1930) and Maimonides (1935); see especially the famous chapter of the later book on J. Guttmann's interpretation of Jewish philosophy. Strauss has repeatedly emphasized that there are three reasons why a philosopher may not make his inner thoughts explicit: he may be reticent because he lives in times of persecution, or because « there are basic truths which would not be pronounced in public by any decent man »; or because there is a religious duty not to reveal the truth. According to Ibn Ezra, in a passage known to Spinoza and quoted by Strauss, « he who understands should be silent ». I can only register a personal impression if I say that Strauss's present position still seems to me akin to that of Maimonides who—in Strauss's words— « pursued the philosophic approach up to its end . . . If he had not brought the greatest sacrifice, he could not have defended the Torah against the philosophers so admirably as he did in his Jewish books » (*What Is Political Philosophy ?*).

XII

LIONEL PEARSON, *THE LOST HISTORIES OF ALEXANDER THE GREAT*. B. H. Blackwell, for the Association, Oxford 1960 (Philological Monographs published by the American Philological Association, No. xx) *.

Our main authorities for the history of Alexander—Diodorus, Plutarch, Arrian and Curtius Rufus—wrote several centuries after Alexander's death, but certainly availed themselves of much earlier writers. It is important to know who these writers were, when they wrote, in what relation they stood to each other, and what value we can attribute to what they said. Five of these early writers took part in Alexander's expedition (Callisthenes, Nearchus, Onesicritus, Ptolemy and Aristobulus); one, indeed, Callisthenes, was killed by Alexander. But we do not know much about them, and Aristobulus in particular is a shadowy figure. The fact that a famous king of Egypt is among them makes no difference: little is known about his earlier life and about his literary activities. The sixth very influential source of information, Clitarchus, is even more mysterious. The one sure fact about him is that he was the son of the fourth century B.C. historian Dinon: whether he followed Alexander is doubtful. Finally there are many other names of historians and memorialists somehow connected with Alexander, but representing unknown quantities in the formation of the tradition about him.

Classical scholars who have tried to put some order into this matter could rely on the fortunate circumstance that Arrian, a good man, took Ptolemy and Aristobulus to be the most trustworthy sources and spoke of the other accounts as belonging to a different class. The rest is uncertain and disputed. We owe to Ed. Schwartz and F. Jacoby what is the most authoritative interpretation of the evidence. According to them Clitarchus wrote after Onesicritus (who was almost a novelist) and Nearchus (who was a sober cha-

* [*English Historical Review*, 77, 1962, pp. 524-525].

racter), but long before Ptolemy and Aristobulus. Clitarchus would have produced his history—a romantic and unreliable account of the expedition—about 310-300 B.C. Later, about 290-285 B.C. old King Ptolemy found the time to re-establish the truth by his matter-of-fact account in which he made use of Alexander's diary. A few years later another, but less eminent, veteran, Aristobulus, who had reached the age of eighty-four published his own version. This was (according to Schwartz followed by Jacoby) a compromise between Clitarchus and Ptolemy and could not stand up to Ptolemy's standards of reliability. Diodorus summarized Clitarchus, and Curtius Rufus used him a great deal, but Arrian—who is generally thought to have been later than Curtius—rediscovered Ptolemy and Aristobulus and saved the honour of history.

In pages of unmatched brilliance in his *Alexander* W. W. Tarn challenged this view. We shall never forget his classic statement: ' If anyone had happened to remember that a baboon is not a monkey, it could have been seen long ago that it was Clitarchus who used Aristobulus '. *Inter alia* Tarn tried to prove that (1) Aristobulus wrote before Ptolemy and was a much better man than Schwartz would allow; (2) Clitarchus wrote after both, about 270-260 B.C.; (3) Diodorus book XVII blended various accounts and cannot be relied upon to indicate what Clitarchus wrote.

Now it is the turn of Professor Pearson to re-examine the whole of the tradition about Alexander and to take up position in this controversy. Needless to say, he is an experienced student of ancient historiography and shows his good judgment on every page. What one likes most in his book is that, thought it deals with a controversial subject, it is never polemical. Mr. Pearson examines our evidence for each author and states his conclusions candidly. Nearchus and Onesicritus receive no less space than their colleagues, though modern scholars quarrel less about them. Provided with translations of many fragments, the book is an excellent introduction to the subject. The bibliographical information is very good. It is only to be regretted that Mr. Pearson has apparently not seen what is by far the most important discussion of Tarn's theories on the sources—the review by H. Strasburger in *Bibliotheca Orientalis* 9 (1952), 202-11. While Strasburger rejects Tarn's theories entirely, Pearson accepts Tarn's views on Aristobulus, in particular his priority to Ptolemy and Clitarchus. He puts Clitarchus

after 280, but contrary to Tarn, believes that Diodorus XVII is almost pure Clitarchus.

I cannot here go into all these theories. I shall simply say that the priority of Aristobulus to Ptolemy is as good as stated in Arrian V, 14, 5. Pearson is right in emphasizing the importance of this passage, though he does not solve all the doubts. As for Clitarchus, Pliny, *Nat. Hist.* III, 57 says that he wrote before Theophrastus. Pliny at least was convinced that Clitarchus did not write after 280 B.C., because he puts Theophrastus's 'floruit' about 314 B.C., and we have yet to hear a decisive argument against this statement of fact. The *external* evidence points to a succession Clitarchus—Aristobulus—Ptolemy.

The book is to be recommended warmly. It would be even more satisfactory if Professor Pearson had added a detailed examination of the primary sources about Alexander. Only a partial substitute is offered by his paper on 'The Diary and the Letters of Alexander the Great' in *Historia* 3 (1955). One of the few things we know about Alexander's Diary is that it contained a piece of anachronistic propaganda for Ptolemy's pet god Sarapis (Jacoby, *Fragm. Griech. Hist.* 117 F. 3). Any account of Ptolemy as a historian is incomplete so long as it does not assess his responsibility, if any, in this matter. For one interpretation, not entirely persuasive, see F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* (1947), i. 221 [1].

1 [On this question C. B. Welles, *Historia* 11, 1962, 271 and P. M. Fraser, *Opuscula Atheniensia*, 7, 1967, 32].

XIII

E. R. GOODENOUGH, *AN INTRODUCTION TO PHILO JUDAEUS*. Yale University Press, New Haven 1940 *.

Other scholars of our time—above all I. Heinemann—may be less controversial in their contributions to the understanding of Philo Judaeus, but nobody has done more than Professor Goodenough to explore the relations between Philo and his contemporaries. With learning, insight, and sympathy G. has tried to open new approaches to Philo both as a political and as a mystic thinker. The present volume is not only a summary of the former studies, but an attempt to integrate them in an all-round picture of Philo—'The political thinker, the Jew, the philosopher (metaphysics and ethics), the mystic'. Where the author's opinions in his former books caused dissent, the reader is warned; and nowhere the danger is concealed for those who attempt to understand Philo without a first-hand acquaintance with Rabbinic Judaism. As a suggestive presentation of the complete Philo, Professor Goodenough's *Introduction* is by now indispensable together with H. Leisegang's article in P-W, which appeared in 1941 (G.'s statement on p. 217 that 'the editors of Pauly-Wissowa . . . decided to ignore Philo Judaeus' must be due to some misunderstanding). Uneasy in his mind, divided in his loyalties, long-winded in his style, Philo sends one back for relief to the uncompromising thoroughness and single-mindedness of other Jewish thinkers—St. Paul or Spinoza or Bergson. Professor Goodenough's effort to get out of his pages all that is important in them displays fine qualities of scholarly discipline.

Of course, it makes some difference if one is not prepared to accept certain of the writer's main theories. It is not very relevant to this book what one thinks of such, for instance, as are set out in an earlier volume, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, 1929, which, in my view, were refuted by I. Heinemann in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* lxxiv, 1930,

* [*Journal of Roman Studies*, 34, 1944, pp. 163-165].

363. But though in ch. vii, 'The Mystic', the author modifies much that was unsound in his book *By Light, Light*, 1935 (*cf.* especially A. D. Nock, *Gnomon* xiii, 1937, 156; I. Heinemann, *Monatsschrift* etc. lxxxi, 1937, 355), one feels that there is still too much 'mystery' in the description of Philo's religious thought (*cf.* F. H. Colson, *CR*, lvi, 1942, 80, but also, in agreement with G., H. Leisegang *cit.* col. 42). The description of Philo's ethics, too, lacks a systematic comparison with other Greek theories, especially with Stoicism, a consequence of the over-emphasis of Philo's use in the understanding of early Christianity, as a bridge 'between Hellenistic Christianity and normative Judaism' (p. x.). No attempt is made to consider the philosophic importance and historical derivations of Philo's allegoric method (*cf.* E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Al.*, 1929, and I. Heinemann, *Monatsschrift* etc. lxxiii, 1929, 431; also E. Stein, *Philo und der Midrasch*, 1931, and I. Heinemann, *Altjüdische Allegoristik*, 1936). With G.'s general position that Stoicism in Philo 'seems much more a matter of terminology and minor detail than anything which seriously affected Philo's main position' (p. 146), one can compare the opposite statement by Leisegang in P-W col. 39: 'Die Grundlage des Ganzen und zugleich der grosse Rahmen, in den sich alle Einzelheiten bei P. einfügen, ist von Anfang an und bleibt die stoische Weltanschauung mit der sich aus ihr ergebenden Ethik'. Obviously there is no dull uniformity among Philonic scholars.

To come to the point which concerns the readers of the *J.R.S.* more directly—Philo's politics and political thought—the relevant chapter is inevitably a summary of the views set forth in *The Politics of Philo Judaeus*, 1938 (*cf.* also S. Tracy, *Philo Judaeus and the Roman Principate*, 1933, a dissertation by a pupil of G. and Rostovtzeff). Authoritative critics have accepted much of it (for instance, A. D. Nock, *CR* liv, 1940, 147; D. R. Dudley, *JRS* xxx, 1940, 125); others have objected (for instance I. Heinemann, *Monatsschrift* lxxxii, 1938, 278; R. Marcus, *AJPh* lx, 1939, 483; W. L. Knox, *JEA* xxvi, 1940, 164). I incline to agree with the dissenters. It is not to be doubted that Philo loved 'parrhesia' and disliked tyrants and could occasionally express his own sentiments with a strikingly personal note. But the cryptic attacks on the Roman Empire which Professor Goodenough thinks he has discovered in Philo either do not exist at all or at their best are vague possibilities. The evidence must be

scrutinised carefully before concluding that a man who after all was a defender of the social order of his time and belonged to a family depending for its prosperity on imperial favour desired the end of the *pax romana*—unless, of course, it were for messianic purposes, which is a different proposition.

The reader cannot but be impressed by the long passage of *De somniis* ii, 81-92, which the author translates as his chief evidence (p. 69). There Philo, in describing what he calls τῆς ἀκαίρου παρρησίας τὰ ἐπίχειρα—the risks of free speech against powerful tyrants, is supposed to attack the Roman rule as a whole. However, to begin with, the quotation which G. gives in his *Introduction* is incomplete. More complete is the analysis of the passage in the *Politics of Philo*, pp. 26-7, but not more exact, for G. seems to me to misunderstand the section which he has omitted from the *Introduction*. G. takes Philo to say symbolically that 'when Joseph's arrogance reached a certain height his brothers had to protest at whatever risk', and translates it into ordinary language as meaning that 'the attitude of flattery and compliance is not to be carried to the point of admitting the deity of any Roman ruler'. But Philo is considering the moment in which the tyrant is not yet too strong (§§ 93-4 οὔπω γὰρ ἰσχυκότα ὁρῶσιν αὐτόν, οὐχ ὡς φλόγα ἡμμένον τε καὶ λάμποντα ἐν ἀφθόνῳ ὕλῃ νεμόμενον, ἀλλ'ἔθ'ὡς σπινθῆρα ἐντυφόμενον, ὀνειρώττοντα δόξαν, οὐκ ἐναργῶς ἤδη μετιόντα. χρηστὰς γὰρ ἐλπίδας ὑποβάλλουσιν ἑαυτοῖς, ὡσεὶ καὶ μὴ ἁλῶναι δυνησόμενοι. παρὸ λέγουσι· 'μὴ ἐφ'ἡμῖν βασιλεύσεις;' κτλ.), for which case he encourages full liberty of speech (§ 95 καὶ ἐλευθεροστομείτω φάσκουσα· οὔτε βασιλεύσεις οὔτε κυριεύσεις κτλ.). The sense of the whole passage is, therefore, that one must resist the tyrant before he becomes too strong, but it is useless, indeed irresponsible, to attack the tyrant at the height of his power. The attitude that the risks of unlimited 'parrhesia' against tyrants must be avoided is not in the best Greek tradition, but was often expressed by people of the early Imperial age. Asinius Pollio's 'et ego taceo, non est enim facile in eum scribere qui potest conscribere' or Tacitus' 'neque inani iactatione libertatis famam fatumque provocabat' are perhaps epigrams, but Plutarch's teaching *Quomodo adul.* 27, 67E-68B is cold prose which tries to present as a matter of good taste what Philo recognised to be simple prudence. I transcribe the essential sentence: οὔτε γὰρ ὠφελεῖ τούτων τὸ λυπηρὸν

καὶ πικρόν, οὔτε τέρπει τὸ βωμολόχον καὶ παιδιῶδες, ἀλλ'ἔστι κακοηθείᾳ καὶ ὕβρει μεμιγμένης ἀκρασίας μετ' ἔχθρας τὸ τοιοῦτον εἶδος, ᾧ χρώμενοι προσαπολλύουσιν αὐτούς, τὴν περὶ τὸ φρέαρ ὄρχησιν ἀτεχνῶς ὀρχούμενοι. *Cf.* also Sen. *ep.* 14, 7 'itaque sapiens numquam potentium iras provocabit, immo declinabit' and Musonius *ap.* Stob. iii, 49, 9 (p. 754, 6 Hense) οὐ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καὶ πρὸς ὀντινοῦν λεκτέον ἃ φρονοῦμεν. With a touch of bitterness which undoubtedly betrays personal experience, Philo defines his attitude to individual tyrants—may be Seianus or Gaius—not to the Roman rule. There is no reason to conclude that he 'loved the Romans no more than the skipper of a tiny boat loves a hurricane'. The very fact that in § 105 ff. he contemplates the conversion of his symbolic tyrant—Joseph—is more natural if he had not in mind a whole wicked nation.

There is another passage (*Decal.* 4-9) by which G. sets more store in *The Politics of Philo* 38-9, and which he presupposes in his account of the *Introduction.* This passage is thus epitomised: 'Here are people who have recently, in great civil wars, overturned land and sea in their great and sinful expeditions against each other; people who now vaunt themselves in crowns and purple garments, and humiliate their subjects by treating them like beasts. It seems incredible that anyone in Alexandria in Philo's day would not have recognised the Romans'. But the original text is much more vague. Here again I transcribe only the essential lines: τῦφος καὶ πολλῶν ἄλλων κακῶν δημιουργός ἐστιν, ἀλαζονείας, ὑπεροψίας, ἀνισότητος· αἳ δ'εἰσὶν ἀρχαὶ ξενικῶν καὶ ἐμφυλίων πολέμων οὐδὲν μέρος, οὐ κοινόν, οὐκ ἴδιον, οὐ κατὰ γῆν, οὐ κατὰ θάλατταν, ἡσυχάζειν ἐῶσαι. The terminology κ. γῆν—κ. θάλασσαν certainly does not imply an allusion to Roman rule. An allusion of this sort is not even implied in another passage which I do not see quoted by G. though more to the point: *Quis rer. div. heres* 7 . . . πλείονι χαρᾷ χρώμενος ἐπὶ τῷ θεράπων θεοῦ γενέσθαι, ἢ εἰ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους ἐβασίλευσε τὸ γῆς ὁμοῦ καὶ θαλάττης ἀναψάμενος ἀκονιτὶ κράτος. The contemporary reader might easily see an allusion to the Romans; yet it is by no means certain that Philo thought of them. Aristotle, it will be admitted, did not think of them in *Nic. Eth.* x, 8, 9, p. 1179a (a passage which I foolishly forgot to quote in my paper *JRS* xxxii, 1942, 62): οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὔταρκες οὐδ'ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάσσης πράττειν τὰ καλά.

So much for the cryptic attacks on Roman rule. The other passages, through which I have gone carefully, prove even less. But by a curious contradiction Professor Goodenough thinks that Philo chose δημοκρατία to describe his ideal constitution because he was under the spell of ' respublica ', thereby approximating the Roman ' principatus ' to his ideal kingship. More shrewdly M. Braun, in an unpublished paper which is summarised by Mr. Colson in his Loeb *Philo* viii, 438, while suggesting independently the same identification, interpreted it as an influence of the Roman republican opposition. After having studied the evidence so well collected by E. Langstadt in *Occident and Orient. M. Gaster Anniversary Volume* 1936, 349, I submit that I cannot see any trace of a Roman influence in the Philonic conception of democracy. Why Philo chose that name for the ideal composition both of the individual soul and of the body politic is explained by Philo himself, and the explanation is reasonable enough. Democracy means to him ἰσότης (for instance, *De confus. ling.* 108; *De Abrah.* 242; *De spec. leg.* iv, 237; also *Quod deus immutabilis* 176). It is not the equality of the vulgar democracies, but the equality which is implied in real liberty — the liberty of the wise man which is accompanied by the subjection of the mob. If one accepted, as Philo did, the two Stoic paradoxes that only the wise man is free and that only the wise man is king, it was not difficult to jump to the conclusion that the society of wise men, being a society of equally free men (kings), is the true democracy (*cf.* the description of the Essenes in *Quod omnis probus* 79 and Zeno fr. 222 = Diog. L. vii, 33. On Philo's definition of justice *Leg. alleg.* i, 72). One may object that, if so, more orthodox Stoics ought to have used the term before Philo. We do not know enough to be sure that nobody did. But if the terminology was really introduced by Philo, the explanation is probably that he was more detached than anybody else from Greek political life and therefore more ready to seize the logical consequences without bothering about common usage. Whatever the reasons and whatever the sources (a question especially important for the *Quod omnis probus liber*), it is interesting to see how Philo developed the identification of democracy with the ideal constitution, both individual and political. In *Quod omnis probus liber* 50 ff., the wise man is gratified with ἰσηγορία : a comparatively rare word in Philo's time which does not seem to be due to

the influence of early Stoicism (see the very important little note by Mr. Colson in his *Philo* ix, 40). The best parallel I can offer is M. Antoninus *Ad se ipsum* i, 14: παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ μου Σεουήρου ..... καὶ φαντασίαν λαβεῖν πολιτείας ἰσονόμου, κατ' ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης, καὶ βασιλείας τιμώσης πάντων μάλιστα τὴν ἐλευθερίαν τῶν ἀρχομένων. More usually the wise man is granted ' parrhesia ' both towards other men and towards God (*Quod omnis probus* 95, 126, 150, 152; *De ebrietate* 149; *De spec. leg.* i, 321; iii, 138; iv, 74; *Quis rer. div. her.* 14, 21, 27, etc.). The conception of the friendship with God makes possible the extension of ' parrhesia ' to the religious sphere (*cf.* E. Peterson, *Zeitschr. f. Kircheng.* xlii, 1923, 161; id., *Festschrift Seeberg* 1929, 290). ' Parrhesia ' is considered a special duty of the wise statesman (*De Iosepho* 73). ' Isegoria ' and ' parrhesia ', though Aristotle did not admit it, were to the average Greek mind the chief characteristics of democracy; and it may well be that Philo's genuine interest in ' parrhesia ' was just as much a consequence as a cause of his peculiar usage of the word democracy.

XIV

HARRY AUSTRYN WOLFSON, *PHILO. FOUNDATIONS OF RELIGIOUS PHILOSOPHY IN JUDAISM, CHRISTIANITY, ISLAM.* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1947 *.

Munito di una conoscenza eccezionale di filosofia ebraica medievale, ben ferrato in filosofia greca, autore di un libro su Spinoza, e soprattutto provveduto di genuini interessi filosofici, H. A. Wolfson non poteva mancare di darci un Filone nuovo e importante. L'opera sua resterà indispensabile: essa unisce vivezza, ampiezza e rigore di esposizione, si fonda continuamente sui testi e pure non ignora gli studi moderni.

Della indispensabilità è impossibile dubitare. Ma è invece forse possibile esprimere qualche dubbio sulla giustezza della interpretazione qui proposta. In un senso, proprio l'apparente irresistibilità della tesi del Wolfson suscita incertezza nella mente del lettore. Se Filone (argomenta il W.) è il primo filosofo costretto a conciliare ragione e rivelazione — filosofia e teologia —, dunque egli sta all'inizio di quella riduzione della filosofia ad ancella della fede a cui Spinoza porrà fine con la negazione della rivelazione. « This is the new period in the history of philosophy, ushered in by Philo and ushered out by Spinoza » (II, 459). Solo un filosofo ebreo, proveniente da una religione rivelata, poteva introdurre il nuovo motivo della conciliazione di ragione e fede. Tanto basta per inserire Filone tra Platone e Spinoza come una delle tre pietre miliari del pensiero filosofico. « For well-nigh seventeen centuries this Philonic philosophy dominated European thought » (*ib.*). Di fronte a una affermazione così grave il dubbio che tosto affiora è semplice: come poté accadere che due filosofi ebrei, fuori della esperienza del Cristianesimo, rispettivamente iniziarono e conclusero il pensiero dell'Europa cristiana del Medioevo e del Rinascimento ? L'asserzione esige prove ben sicure. Come può Wolfson offrirle ?

Il suo metodo nel trattare Filone non è forse troppo lontano da quello del Gentile nello studiare Gioberti (e Gioberti e Filone

* [*Ricerche Religiose*, 20, 1-4, 1949, pp. 199-201].

hanno almeno questo in comune di essere sempre diffusi e spesso noiosi). Un « esprit de système » è introdotto in una filosofia che non è sistematica: passi di opere diverse sono estratti dal loro contesto e ordinati in capitoli che prendono il nome dai più rispettabili temi della filosofia moderna della religione: « conoscenza e profezia; prove della esistenza di Dio; inconoscibilità divina e divini predicati » etc. I passaggi logici che non sono chiaramente provveduti dal testo di Filone vengono ricavati da ciò che è implicito. Un tipico esempio può trovarsi in vol. I, p. 271 circa la questione: « perché Dio aveva bisogno del Logos per creare il mondo ? ». W. dà una risposta che si può definire « nel probabile spirito della filosofia di Filone », ma egli stesso ammette che « Philo does not raise this question directly ». Un'altra chiara ammissione di pregiudizio sistematico è in I, 382 sugli angeli.

A me par chiaro che con questo metodo si introduce nella filosofia di Filone una cosa che non esiste e si esclude una che esiste. Si introduce una organicità paragonabile a quella di una *Summa Theologica* che ovviamente inganna, perché attribuisce a certe parti del pensiero filoniano una importanza che in realtà non hanno, ma solo acquistano in una traduzione in un sistema. Qui vorrei rimandare in specie alla discussione della grazia in I, 446 e alla ricostruzione del pensiero politico nel volume II. D'altra parte il carattere proprio della esposizione filoniana — con il suo allegorismo, il tono di predica, l'ambiguità tra ciò che è destinato per tutta la umanità e ciò che deve servire solo agli Ebrei, la insufficiente delimitazione dei problemi teoretici etc. — viene smarrito.

Strettamente connessi con queste peculiarità dell'analisi del W. sono due altri punti. Per lui, Filone è un fariseo che legge l'ebraico e può perfino indulgere in sottili cambi di vocale di tipo midrashico (I, 268 dove si ammette che si tratta di mera ipotesi): gran parte del suo pensiero sarebbe una illustrazione in termini filosofici greci di ciò che è piuttosto vagamente definito come « Jewish Tradition ». Per converso, se W. abbonda in citazioni di Platone e Aristotele, non si può dire che sia altrettanto generoso di riscontri con Seneca, Plutarco e i neo-platonici. Da questi due fatti combinati risulta confusione.

Il W. apporta una documentazione vastissima di dottrine ebraiche di ogni secolo. Talvolta egli cita, come ha osservato E. R. Goodenough in una importante discussione (*Journ. Biblical Literature* 67,

1948, 87-109), dei testi ebraici di parecchi secoli posteriori a Filone. Ma in pratica si rifiuta di considerare qualsiasi scrittore pagano di poco posteriore a Filone. Mentre egli accetta il metodo dossografico per le fonti ebraiche, non lo applica alle fonti pagane dove pure è stato posto su ben più solidi fondamenti metodici dal Diels in poi. Se ne vedono le conseguenze per esempio nella teoria della inconoscibilità essenziale di Dio che W. deriva dalla prassi giudaica di non nominare Yahweh, come se il non nominare presupponesse un non conoscere (II, 110 segg.), anziché dal pensiero filosofico greco in cui la inconoscibilità di Dio è per noi chiaramente affermata solo da testi posteriori a Filone. È da notarsi che la dimostrazione che Filone leggesse l'ebraico è molto debole (I, 88).

Infine il W. postula la influenza di Filone sul pensiero successivo, invece di dare una dimostrazione storica di questa influenza.

Egli costruisce, anzi inventa (per usare la sua stessa parola, II, 446), un « synthetic mediaeval philosopher » che sarebbe discepolo di Filone in quanto penserebbe più o meno in termini filoniani. Questo filosofo sintetico ha il solo difetto di non esistere.

Pochi hanno creduto al Filone immerso in una tradizione tutta alessandrina di misteri ellenistici e di politica contemporanea presentato con tanta dottrina e simpatia dal Goodenough. Né poté apparire del tutto soddisfacente l'opera di I. Heinemann, l'insigne allievo del Wilamowitz, che esaminò i rapporti tra giudaismo ed ellenismo piuttosto in questioni particolari che nello spirito generale del sistema. Ad altre obiezioni va incontro l'articolo, pure assai importante, di H. Leisegang in Pauly-Wissowa, che si attiene alla immagine di Filone come stoico. Ma io confesso che, pur ammirando la straordinaria dottrina e la sottigliezza di ragionamento del W., mi sento anche meno convinto del suo paradosso che fa di Filone un perfetto fariseo e *perciò* il filosofo fondamentale del medioevo cristiano. Il W. non risolve, ma riapre il problema filoniano dimostrando che Filone non era stato ancora analizzato nei particolari con cura sufficiente, che perfino il tentativo di conciliare fede e filosofia non era stato ancora abbastanza apprezzato nel suo valore paradigmatico, e che ci sono molte più *possibilità* di connessioni con il pensiero talmudico di quelle finora ammesse [1].

1. Per un'altra valutazione dell'opera di W. si veda l'acuta recensione di E. Garin, in *Belfagor*, 1948, 617-621.

XV

ANDREAS ALFÖLDI, *DIE TROJANISCHEN URAHNEN DER RÖMER*. Buchdruckerei F. Reinhardt, Basel 1957 (Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1956) *.

Con questo splendido studio sulla leggenda troiana di Roma l'Alföldi prese congedo dalla Università di Basilea per trasferirsi all'Institute for Advanced Study di Princeton. Gli anni svizzeri dell'Alföldi rimarranno permanentemente legati ai suoi studi sulla struttura arcaica dello stato romano e i suoi presupposti sociologici e ideologici. Vecchi interessi dello storico ungherese trovarono nuovo stimolo nella patria di Bachofen; e non stupisce veder ora preannunciata un'opera sulla preistoria indo-europea della monarchia romana, di cui il presente saggio è un « Parergon ».

La presenza di Enea nella leggenda etrusca è ormai assicurata da parecchi indizi tra cui hanno posto cospicuo le statuette veiensi di terracotta del V sec. a. C. pubblicate dal nostro compianto G. Q. Giglioli: esse mostrano Enea che porta a spalle Anchise. È stato inoltre suggerito da H. Fuhrmann (*Arch. Anzeiger* 56, 1941, 428), seguito fino a un certo punto da S. Ferri (*Archeol. Class.* 6, 1954), che la grande terracotta del tempio di Vei rappresentante una donna che porta un bambino è una immagine della moglie e del figlio di Enea (quali fossero i loro nomi!). La identificazione, come è noto, non fu accolta da M. Pallottino (*Archeol. Class.* 2, 1950), il quale propende a identificare la donna con Latona. Ma l'Alföldi accetta, con buone ragioni, la identificazione con la moglie di Enea. Inoltre egli ha acutamente riconosciuto che su un vaso di Vulci ora a Monaco di Baviera (circa 480 a. C.) la moglie di Enea porta sulla testa un « dolium », che non può non richiamare il « dolium » con gli oggetti sacri di Troia, pegni secondo la tradizione romana della futura sopravvivenza della stirpe troiana. Di qui l'Alföldi deduce (non senza un certo salto logico) che Enea era già oggetto di culto in Etruria nel VI sec., e più precisamente era venerato come un antenato della stirpe, così come lo era a Segesta in Sicilia. Dalla Etruria,

* [*Rivista Storica Italiana*, 70, 1958, pp. 129-131].

se ben intendo l'Alföldi, il culto di Enea come antenato sarebbe passato a Lavinio, il « centro della lega Latina della preistoria », e da Lavinio la figura di Enea, dio indigete, sarebbe passata a Roma. Anche la Venere di Lavinio, Venus Frutis, porterebbe chiare tracce di origine etrusca nel suo nome (Frutis = Afrodite; cfr. però Walde-Hofmann, *Lat. Etym. Wört.*, s. v. « Frutis »). È questa una teoria che va molto oltre quella enunciata da F. Bömer nel 1951 (*Rom und Troja*), secondo cui la leggenda di Enea passò dalla Etruria in Roma, ma poco importante presso gli Etruschi ebbe rilievo presso i Romani, che ritrovarono la propria « pietas » nell'archetipo di Enea.

Da questo punto in poi la ricostruzione dell'Alföldi, ricchissima di osservazioni e accostamenti geniali, continua su linee più convenzionali. La leggenda di Enea è seguita dall'Alföldi nella politica estera di Roma verso Italioti, Cartaginesi e Greci. La testa di Roma in monete della prima guerra punica è per lui una contrapposizione polemica alla figura di Didone (?) su monete cartaginesi. D'altra parte non c'è dubbio che la evoluzione della figura di Roma sulle monete indica la crescente preoccupazione dei Romani di presentarsi ai Greci in vesta greca: la Roma in elmo orientale cede alla Roma in elmo greco.

Come si diceva più sopra, che Enea contasse presso gli Etruschi è ormai provato (sia o no la figura della madre veiente da identificarsi con la moglie di Enea). Per un popolo che probabilmente si riteneva, e forse era, di origine asiatica, Enea doveva essere interessante. Or non è molto U. Kahrstedt (*Symb. Osl.* 30, 1953, 68-76) ha cercato ancora una volta di dimostrare con nuovo e acuto argomento che gli Etruschi non si ritenevano venuti dall'Oriente: il suo argomento, tratto da un « elogio » di Tarquinia, non persuade. Può dunque essere, come l'Alföldi suggerisce, che gli Etruschi venerassero Enea quale loro antenato. Ma prova sicura finora non esiste. È ancora incerto quale parte gli Etruschi attribuissero a Enea nelle loro leggende e nel loro culto. Il valore cultuale delle statue trovate nei templi varia caso per caso; e l'origine del concetto di dio indigete rimane misteriosa (cfr. per es. S. Borzsák, *Hermes*, 78, 1943, 245).

Incerti vorrei anche lasciare i riferimenti polemici che l'Alföldi crede d'aver riscontrato nella monetazione della prima e della seconda guerra punica. È noto che la leggenda di Didone entrò nella poesia, non nella storiografia, romana. Polibio, Livio, Dionigi di

Alicarnasso e fin il tardo anonimo autore della *Origo gentis romanae*, che cita Virgilio continuamente, la ignorano di proposito. Che proprio ci badassero i monetari romani della prima guerra punica? Si sente il bisogno di uno studio sistematico sulle relazioni della monetazione romana con la storiografia da un lato e con la poesia dall'altro.

Si intende tuttavia che l'Alföldi ha ragione di rigettare la nota tesi del Perret sull'origine della leggenda romana di Enea al tempo di Pirro. E credo pure che abbia ragione di datare l'*Alessandra* di Licofrone intorno al 270 a. C. L'Alföldi avrebbe potuto trovare qualche sostegno in due miei scritti che egli non sembra conoscere in *Journ. Rom. Studies*, 1942 e 1945. Per l'Alessandra di Licofrone è anche da confrontare P. Treves, *Euforione e la storia ellenistica*, 1955, p. 43 con il commento di P. Fraser, *Gnomon*, 1956, 580.

Più importa che si cominci a intravvedere la nuova intuizione delle origini dello stato romano che sta alla base di queste ricerche dell'Alföldi. Egli crede che lo stato romano, come lo stato persiano (e lo stato spartano), abbia avuto origine in una associazione di pastori-briganti che più tardi conservarono nella loro tradizione la traccia della loro vita avventurosa e selvaggia e la proiettarono nel mito del re Silvius (noto ad Esiodo come Agrios ?). Per il parallelo persiano si cfr. del medesimo Alföldi l'articolo importantissimo « Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden », *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 47, 1951, 11-16. In questa intuizione l'Alföldi si incontra, senza poterlo ancora sapere, con le acute analisi sui « Primi re latini » già esposte da A. Brelich al Congresso di Storia delle Religioni del 1955 e ora elaborate in un capitolo di *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1956, 48-94. Il Brelich diffida a ragione veduta (p. 52), ma secondo me a torto, dell'ordine cronologico in materia di testimonianze sulla religione romana. Nel caso presente una più rigorosa analisi delle fonti avrebbe forse rivelato certe differenze nelle figure dei vari re mitici del Lazio che solo la cronologia può spiegare. Per es., che io ricordi, solo Saturno e Giano, non Pico e Silvano, tra i mitici re del Lazio, inventano la moneta. Ma che questi re, come il Brelich propone, siano « eroi culturali » al varco tra il disordine della vita pastorale e il relativo ordine di comunità agrarie consolidate, sembra probabile. La ipotesi dell'arcaico « Männerbund » dell'Alföldi può giovarsi degli studi del Brelich.

XVI

A. J. TOYNBEE, *HANNIBAL'S LEGACY*. Oxford University Press, 1965 *.

Professor Toynbee has asked himself one of those simple questions to which the answer is very complex: what were the consequences of the Hannibalic war for the Roman State? In order to give the answer he had to form a clear notion of the state of Roman society before and after the war. The search has led him to write what is virtually a Roman history from the origins to the end of the Social war (89 B.C.) in two majestic volumes, one of which deals with Rome before the second Punic war and the other with the second century B.C. Toynbee does not give details of the political and military events, rather he concentrates on constitutional, social, economic and religious evolution; but this is after all what the majority of historians nowadays do.

Finished in the author's seventy-fifth year, the book had lived in his mind since the autumn of 1911, when he walked and bicycled round Rome and registered in his diary that on the top of the Ciminian Forest he had found something of the vegetation of pre-Hannibalic Italy: '*Haec vera Italia Antiqua, non oliveta ista et vineta*'. But obviously the book would have been very different if Professor Toynbee had not been concerned for the greater part of his life with the consequences of two world wars. With a clear allusion to himself he observes that the Master of the Balliol of his youth, Strachan-Davidson—he too a student of Polybius and of the Punic wars—'had never had an opportunity of getting an inside view of the conduct of public affairs. Owing to the accident of the date of his birth, it never fell to his lot to work as a temporary civil servant. Between his nineteenth year and his seventieth birthday, he was never absent for as long as twelve months at a stretch from the college at Oxford whose servant he was throughout his adult life'. The preoccupation with the human attitude to self-destruc-

* [*The Listener*, 2 December, 1965, pp. 914-917].

tion through war—the ' nemesis of Rome's superficially triumphant career of military conquest '—is certainly characteristic of the most recent Toynbee and is likely to have its roots in the loneliness felt by the survivor of the first world war when he counted the friends he had lost (Toynbee mentions L. W. Hunter and G. L. Cheesman who left enough work behind to be reckoned as potential great historians).

It must, however, be observed that, as a whole, this latest work cannot be easily interpreted as a further development of Toynbee's recent books, such as volume twelve of the *Study of History*, the *Historian's Approach to Religion*, and the travel books on the East. Toynbee the Hellenist had given the impression of turning eastward, of being increasingly concerned with religion and less and less with the normal business of the historian—which is to collect and interpret the evidence within the limits of a well defined problem. Here to my surprise (and, I am bound to add, to my delight) Toynbee turns westward, gives Roman religion no more importance than it deserves, and above all interprets difficult texts (such as the Romano-Carthaginian treaties in Polybius) with the care and skill which one would expect from his classical training.

As far as I am able to see at a first reading, there is no great novelty in his interpretations of Roman history. It is rather a question of emphasis. The traumatic experiences of the Hannibalic War and the extension of nomadic cattle-rearing made possible by the new importation of slaves are here illustrated with more details than in ordinary books of history, but are basically familiar phenomena to the specialist. The real importance of the book is that it provides what to my knowledge is the most up-to-date history of the Roman Republic in any language—and the only one in English which has the necessary apparatus of detailed references to ancient texts and modern literature.

Something very curious happened to Roman studies as a consequence of the publication of Mommsen's *Roman History* more than a hundred years ago. Mommsen wrote it without footnotes, partly out of juvenile arrogance and partly because his German readers could easily turn to other books (such as Schwegler for the archaic period and Drumann for the Ciceronian age) if they wanted a learned apparatus. Mommsen himself in later articles such as those collected in his *Römische Forschungen* argued in detail the

points which he felt were in need of argument. But his *Roman History* was translated into other languages which were less well provided with up-to-date reference books on Roman Republican history; while his later *Römische Forschungen* remained untranslated.

The spectacle of a great German professor, walking about in a state of academic nudity, was too rare not to be deeply impressive. In England the impression was such as to determine the future of Roman studies for about a century. At Cambridge a colony of nudist Roman historians developed who imitated Mommsen in the avoidance of footnotes: see Heitland's *Roman Republic*, Reid's *Municipalities*, and the *Cambridge Ancient History* itself. In Oxford—perhaps as a reaction—dons were busy producing the footnotes Mommsen had left out, but the text was left unchanged: only the solitary genius of Warde Fowler produced on Roman religion what was not a footnote to Mommsen.

The final result was that neither in England nor in the United States (and we are taking T. Frank's history into account) did there appear a book to which university teachers could refer their students for a scholarly introduction to the problems of Roman history before the Gracchi. The same, more or less, happened in France. Italy was the only country in which the respect for Mommsen did not prevent historians from producing general histories of the Roman Republic with the necessary apparatus. The explanation lies perhaps in the fact that the initiator of modern studies on ancient history in Italy—K. J. Beloch—was himself a German whom Mommsen had disliked and kept out of German universities. Pais and De Sanctis who wrote large histories of the Roman Republic—and Fraccaro and his school who dealt with its basic problems—were under Beloch's influence. It is not by chance that the first book which impressed young Toynbee in his undergraduate days was one by Beloch and that even now he acknowledges his greatest debt, next to Mommsen, to be to the Italian school. But now he has given the English reader a history which, while it does not supersede Beloch, De Sanctis, and Fraccaro, is a worthy companion to them.

XVII

R. WALZER, *GALEN ON JEWS AND CHRISTIANS*. Oxford University Press, 1949 (Oxford Classical and Philosophical Monographs) *.

I

Tra le figure della Rinascenza greca del secondo secolo d. C. Galeno ha un'importanza, non solo come medico ma come filosofo, che si desidera vedere presto illustrata in una monografia complessiva. Tra l'altro non è ancor chiaro quanto il monoteismo e teleologismo da lui professati abbiano contribuito al suo prestigio tra Cristiani e Maomettani [1]. In ogni caso, è di molto interesse conoscere come egli, destinato ad avere tanta popolarità tra Cristiani, abbia giudicato il Cristianesimo. Al tempo di Commodo, egli lo poteva osservare ai margini della stessa corte imperiale di cui era consulente. Le testimonianze sono ora raccolte e commentate da R. Walzer, che è benemerito degli studi su Galeno, avendo edito e discusso talune delle opere note solo in traduzione araba. Si tratta in verità di materiale assai esiguo: sei passi di complessive tre pagine, se pure s'includono quelli riferentisi alla dottrina mosaica. Quattro passi — tre conservati nell'originale greco e uno in una traduzione araba — erano già familiari agli studiosi dell'Ebraismo e del Cristianesimo: si trovano rispettivamente in *De usu partium* XI, 14 (III, p. 905 Kuehn); *De pulsuum differentiis* II, 4 (VIII, 579) e III, 3 (VIII, 657), e in un frammento del perduto sommario della Repubblica di Platone riportato da Abulfeda (*Historia Anteislamica*, Lipsia 1831, p. 109 Fleischer). Due altri passi che, noti agli Arabisti, non erano ancora passati nel patrimonio dossografico comune, sono ora aggiunti dal Walzer: essi provengono da una vita di Galeno di Ibn

* [*Rivista Storica Italiana*, 62, 1950, pp. 575-577].

1. Un orientamento bibliografico in L. Thorndike, « Translations of Works of Galen from the Greek by Niccolo da Reggio », in *Byzantina Metabyzantina* I, 1946, 213.

Abi Usaibi'a del secolo XIII e in sostanza accusano Ebrei e Cristiani di stare all'« ipse dixit ».

Il Walzer analizza minutamente con dottrina ciascuna testimonianza, riconfermandone l'autenticità, ma non ricava un giudizio complessivo sull'atteggiamento di Galeno verso Ebrei e Cristiani. Si capisce per altro che egli non dissentirebbe da quanto hanno già osservato i suoi predecessori (per es. P. De Labriolle, *La réaction païenne*, 1934, da lui non citato) che Galeno rispettava le virtù dei Cristiani, ma ne deplorava il poco spirito filosofico. Il W. ha invece un capitolo originale e acuto (p. 75 segg.) in cui, valendosi di un passo di Eusebio, *Historia Ecclesiastica* V, 28, 13-14, cerca di provare che il gruppo cristiano dissidente di Teodoto, l'eretico adozionista, prese a cuore le critiche di Galeno e per suo suggerimento si diede a studiare Euclide, Aristotele e Teofrasto, oltre a esercitare la critica filologica dei testi sacri. Il W. è incline ad ammettere rapporti personali tra i seguaci di Teodoto e Galeno. « Non è per nulla impossibile che questi Cristiani . . . consultassero Galeno sul modo migliore di adattare se stessi alle esigenze della filosofia greca e così di rispondere alle critiche da lui formulate ».

II

Molte osservazioni del W. suscitano immediato consenso. Egli ha certo ragione di ritenere importante che il nome di Galeno si trovi associato con quelli di Euclide, Aristotele e Teofrasto nel tentativo di conciliare la scienza greca con la fede cristiana. Ma gli ha nociuto di non aver cercato di valutare nel complesso quello che i passi di Galeno insegnano. Inoltre, la sua interpretazione dei singoli passi non è sempre esente da dubbi. Qui basterà accennare rapidamente ai punti che, a mio giudizio, richiedono ulteriore riflessione:

a) Anzitutto colpisce il fatto che Galeno nelle opere finora note non allude mai a *dottrine* specificamente cristiane. Gli argomenti *e silentio* sono quel che sono: ma questa prima impressione non è da trascurare quando si esamini la ipotesi del W. che i seguaci di Teodoto frequentarono Galeno.

b) Se anche Galeno poco si interessi di dottrine cristiane, ciò non esclude naturalmente che taluni Cristiani si interessassero delle

dottrine di Galeno. L'esistenza di questi Cristiani è accertata dal passo di Eusebio. Ma è assai dubbio che questo passo provi pure (come il W. propone) che *tutti* i seguaci di Teodoto studiarono Galeno e per suo consiglio risalirono ad Euclide, Aristotele e Teofrasto. Nell'attacco contro i seguaci di Teodoto riportato da Eusebio si legge press'a poco quanto segue: « Da alcuni è studiata laboriosamente la geometria di Euclide; Aristotele e Teofrasto sono ammirati; invero Galeno è da alcuni forse perfino adorato ». Il passo non è chiarissimo, ma certo non incoraggia a pensare che Galeno sia stato il maestro di *tutti* i seguaci di Teodoto, né che gli studiosi di Euclide siano anche stati studiosi di Galeno: solo Aristotele e Teofrasto *sembrano* essere stati ammirati da tutti [2]. Il verbo assai forte « adorare » (*proskynein*) non deve sorprendere: esso si intende nella tradizione ippocratica che il medico filosofo è uguale a dio (Hippocr. *Decorum* 5).

c) Galeno non fu il primo filosofo pagano a domandarsi perché i Cristiani dimostrassero qualità morali di eccezione pur senza seguire una buona filosofia. Già lo Harnack paragonò con Galeno il noto passo di Epitteto IV, 7, 6 che invece il W. trascura. È evidente anche da Marco Aurelio (XI, 3) che la moralità dei Cristiani costituiva un serio problema per tutti i filosofi pagani. La novità di Galeno in confronto a Epitteto e Marco Aurelio è duplice: egli ha maggiore rispetto per i Cristiani e spiega più sottilmente le loro virtù con il riconoscere la efficacia di un insegnamento fondato su parabole e forse (il testo è incerto) su esempi di miracoli.

d) Galeno si impegna in discussioni teoretiche solo riguardo la dottrina mosaica della creazione a cui contrappone la nozione platonica. Egli nega che Dio possa trasformare una pietra in un uomo « istantaneamente per semplice atto di volontà ». Il W. è imbarazzato dal non trovare nel Vecchio Testamento l'esempio della trasformazione di pietre in uomini e suggerisce in una nota (p. 27 n. 4) che forse « Galeno venne a contatto con una concezione giudaica altrimenti ignota ». Ma la creazione degli uomini post-diluviani dalle pietre è da Esiodo in poi uno dei miti pagani più famosi: par chiaro che Galeno trovò conveniente di criticare un mito pagano col farlo rientrare nella nozione mosaica della creazione.

2. Si cf. il commento a questo passo di A. Harnack in *Realencykl. für protest. Theologie*, s. v. « Monarchianismus », vol. XIII, 314.

III

Anche se limitati nel modo accennato, i risultati ottenuti dal Walzer non perdono valore. Resta che Galeno osservò con simpatia la vita morale cristiana e cercò di rendersi conto delle forze che la sostenevano. Resta pure che almeno taluni seguaci di Teodoto, nell'intento di conciliare il Cristianesimo con la scienza ellenica, studiarono Galeno: un precorrimento della recezione di Galeno nella cultura cristiana del Medioevo. Di averci reso meglio consapevoli di questi due punti siamo grati al Walzer. Le sue esplorazioni del Galeno conservato in arabo non sono ancora finite. Non è dunque da escludere che egli scopra altri passi concernenti il Cristianesimo ed allarghi ulteriormente il quadro.

XVIII

AURELIO PERETTI, *LUCIANO. UN INTELLETTUALE GRECO CONTRO ROMA*. La Nuova Italia, Firenze 1946 *.

I

Il saggio, acuto e ben costruito, come l'autore suole, può dare materia a molta discussione.

Scrive l'A. a p. 59: « In un altro discorso agli abitanti di Corinto il savio e moderato Dione, che non ardisce paragonarsi con gli antichi Greci, non esita ad affermare pubblicamente che, come uomo greco, non si ritiene né inferiore né meno illustre di alcun Romano vivente o vissuto innanzi a lui ». Non sono riuscito a rintracciare questa citazione. C'è bensì nel corpo degli scritti di Dione Crisostomo un discorso ai Corinzi (XXXVII), ma, come è noto sin dal Niebuhr, esso è spurio. Non so se il P. intenda riferirsi a questo discorso che, per altra ragione, non è certo estraneo al suo argomento. L'anonimo oratore, un cavaliere romano probabilmente di origine gallica, vi proclama la sua appartenenza alla civiltà greca. L'identificazione dell'Anonimo con Favorino proposta dall'Emperius (1832) resta verosimile. Entrambi caddero in disgrazia dell'imperatore per un'offesa al buon costume compiuta, a quanto pare, in Roma. Favorino era gallico, come il nostro Anonimo sembra essere. Entrambi erano sofisti di molta riputazione in Grecia. Statue di entrambi furono spezzate dopo la disgrazia dalle città che le avevano erette. Se Favorino fu allievo di Dione, l'anonima orazione imita Dione ed è accolta nel corpo degli scritti di Dione. Una difficoltà deve ammettersi. Sappiamo ora dal papiro vaticano pubblicato da G. Vitelli e M. Norsa che Favorino fu relegato a Chio, mentre l'Anonimo appare libero di muoversi in Grecia. Ma la relegazione fu di poca durata se Filostrato nelle vite dei sofisti poté dire che Favorino, essendosi urtato con Adriano, non ne ebbe a soffrire

* [*Rivista Storica Italiana*, 60, 1948, pp. 430-432].

(I, 8, p. 489). Non c'è dunque seria ragione per dubitare che l'Anonimo sia da identificarsi con Favorino [1].

Il punto essenziale della coincidenza è che Favorino e l'Anonimo sono entrambi cittadini romani di Occidente assorbiti dalla cultura greca. Favorino poteva dichiarare: ' opera mihi princeps et prope omnis in litteris disciplinisque Graecis sumpta est ' (Aul. Gell. *Noct. Att.* XIII, 25, 4). L'Anonimo si vanta di aver assimilato il linguaggio, il pensiero e le maniere dei Greci, si contrappone a quei Greci che si affannano a imitare i Romani, e dichiara di aver sacrificato denaro e carriera pur di parere ed esser greco. Un altro caso di conversione alla grecità si era avuto una generazione innanzi in Musonio Rufo, italiano, anzi etrusco e cavaliere. Ciò significa che il conflitto tra cultura greca e cultura latina, così evidente nel tardo primo sec. e nel secondo sec. d. C., non può esattamente ridursi a conflitto tra certi intellettuali greci e la classe dirigente romana, come mi pare voglia provare il P. (p. 67-9).

Nell'occidente stesso variano gli atteggiamenti degli intellettuali. Dal disprezzo per i Graeculi di Giovenale, attraverso ai gradi intermedi della diffidenza di Tacito e della benevola protezione di Plinio il Giovane, si giunge al franco menar vanto di uno stile greco di vita in Favorino. La Gallia, per ovvie ragioni, era un focolaio di cultura greca. Agricola a Marsiglia ne conobbe le attrazioni e i pericoli. Più difficile è determinare il contenuto concreto di questo prestigio della cultura greca. Il Peretti l'analizza fondandosi sul *Nigrino* di Luciano, un documento anti-romano in cui ritrova « l'ideale civico della vita sana, libera, pura, lontana dalla torbida civiltà e dai suoi gravi fermenti di dissoluzione ». Ma questo è solo un aspetto. Per uomini come Favorino la sottile eleganza della lingua greca era di per sé attraente. Siamo in età di educazione retorica che è, per l'Occidente, bilingue. A sua volta un urto con il potere centrale di Roma tende (non necessariamente) ad accentuare la simpatia per la Grecia.

Taluni intellettuali greci lavorano invece per la concordia tra Romani e Greci. Poiché il P. parla di Dione Crisostomo, occorre aggiungere che le sue pagine toccano solo alcuni degli argomenti trattati dal retore di Prusa — forse non i più caratteristici. Dione,

1. La bibliografia recente su di lui è raccolta in *Bursians Jahresb.* 1941 (vol. 272 e 273), p. 146. [A. Barigazzi, *Favorino, Opere*, 1966, 6; 298].

per esempio, vorrebbe veder estesa la cittadinanza di Tarso agli operai ivi residenti che non ne fruiscono (XXXIV, 21), vagheggia un sinecismo che allarghi Prusa (XLV, 13) e addita all'ammirazione il concetto romano della cittadinanza (XLI, 9). L'*Encomio* di Roma di Elio Aristide è, in talune parti, concreto. Ma difettano i documenti per poter asserire che esso esprime « sentimenti comuni a gran parte dei Greci contemporanei » (p. 70). L'encomio viene dalla penna di un neuropatico capace di esaltazioni non comuni. Al tempo di Antonino Pio, quando egli scriveva, ci furono torbidi in Grecia (*Hist. Aug.*, Ant. Pius, 5, 5).

II

Accettando un posto nell'amministrazione imperiale dell'Egitto, Luciano abbandonava la libera attività di scrittore che almeno per un momento aveva contrapposto Atene a Roma nel *Nigrino*. Il P. dà valore di ravvedimento (« onorevole ammenda ») alla risoluzione di Luciano di prendere un impiego statale. Può essere che Luciano si fosse accorto « che quella sterile opposizione di intellettuali contro Roma, lungi dal salvare i valori spirituali dell'Ellenismo, ne accelerava il decadimento » (p. 145). Ma di ciò non abbiamo alcuna testimonianza. Nella sua *Apologia* non c'è ritrattazione di sentimenti anti-romani. C'è invero ben poco che non sia naturale risposta a chi accusava l'autore di contraddizione. Avendo condannato l'impiego privato nello scritto precedente *Di chi si alloga a prezzo*, ora egli distingue il servire lo Stato dal servire un privato. Quando egli dice ai suoi critici: « Vorrei anzitutto che i miei censori non dimenticassero che non si rivolgono a un sapiente, seppure ve ne sono, ma ad un uomo comune » (cap. 15) — egli si vale di una forma di difesa che Seneca aveva già usato in circostanze non del tutto dissimili quando scriveva *De vita beata:* « Non sum sapiens et, ut malivolentiam tuam pascam, nec ero » (cap. 17). Queste parole non implicano alcuna rinuncia alla filosofia, bensì una qualche ammissione che la difesa è debole.

L'opposizione di Luciano a Roma, quale era stata espressa dal *Nigrino*, non resse dunque alle vicissitudini della vita. Ciò che si intravvede in Musonio, si riconosce limpidamente in Luciano e si può sospettare in altri (compreso Favorino) è che gli intellettuali del I e del II secolo d. C. oscillavano spesso tra posizioni opposte:

o cercavano successo e aderenti in una predicazione che ostentava la indipendenza dell'individuo e della cultura dallo Stato o prendevano parte all'amministrazione dello Stato senza essere guidati da un pensiero politico robusto. In Marco Aurelio stesso lo stoicismo sorregge moralmente, ma non rende creativa l'attività di governo. Dione Crisostomo, che si sforzò di uscire dal dilemma col portare un contributo alla vita comunale della città natia, non fu né vigoroso né fortunato.

Il P. ha certo ragione contro il Gallavotti quando addita il nucleo della ispirazione del *Nigrino* nella critica a Roma. Ne risulta pure più convincente l'accostamento del *Nigrino* e il *Di chi si alloga a prezzo*. Ma poiché Luciano non è Sant'Agostino, è impossibile escludere che il *Nigrino* rappresenti allo stesso tempo, nella forma in cui ora lo leggiamo, il suo atto di conversione alla filosofia. Non è da attendersi « evidenza e tormentata sincerità . . . impronta personale, risonanza intima, aderenza spirituale » (p. 23). Argomenti stringenti per ammettere due redazioni del *Nigrino* (p. 132) non sono stati ancora addotti. E occorrerebbero prove ben chiare per dire, riprendendo una tesi di W. Schmid, che il *Nigrino* è una risposta all'*Encomio* di Elio Aristide (p. 80). La data del *Nigrino* resta per ora mal certa [2].

2. Le lettere di Apollonio di Tiana non possono essere considerate autentiche senza dimostrazione (p. 63). Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, 337; E. Meyer, *Kleine Schriften*, II, 173; F. Solmsen, *Pauly - Wissowa*, XX, 148. Per la teoria di un rimaneggiamento del *Nigrino* si cfr. anche M. Caster, *Mélanges O. Navarre*, 1935, 471. [J. Schwartz, *Biographie de Lucien de Samosate*, 1965, 95 per altra bibl.].

XIX

A. H. M. JONES, *THE LATER ROMAN EMPIRE A. D. 284-602.* B. H. Blackwell, Oxford 1964 *.

This great work is typically English from three points of view. First of all, nowadays only a man educated in a traditional English public school is likely to have the necessary command of Greek and Latin (and the stamina) to read such an immense amount of original evidence. Secondly, in no other country would an author get away with a similar disregard of modern literature on his subject. In actual fact Jones is much better informed about recent studies than appears from his notes. The explanation is that oral tradition counts for more in English universities than elsewhere. At All Souls, University College London, Jesus College Cambridge (some of the colleges to which this work is appropriately dedicated), the author could always be certain of finding somebody to interrogate about specific problems (among classical scholars Professor Jones is second only to Mr R. Meiggs in the art of cross-examining colleagues). Finally, the unusual form of this book cannot be explained without the English tradition of Royal Commissions, social surveys, Fabian Society pamphlets. A. H. M. Jones is clearly in the direct line of the Webbs and Hammonds, indeed of Booth and Beveridge. His work deserves to go down to future generations as the Jones Report on the State of the Roman Empire (A.D. 284-602).

There is no nonsense about 'legacies' in Jones's thinking. He examines the Roman Empire as a living organism. After a historical introduction in which he informs the reader about the most conspicuous events of the period, he sets out to describe how Roman society was organized. He analyses the central government, the civil service, the army, finance, justice, education, the Church, with a mastery of the evidence and a sense of proportion which could not be surpassed. In the majority of its sections (not of course those on education and central administration) this is a

* [*The Oxford Magazine*, 4 March, 1965, p. 264].

pioneer work. Jones brings innumerable facts to light for the first time. Who wants to know how justice was administered or what the *coloni* were, must now turn to his Jones. Though for obvious reasons statistics are few and not very telling, Jones's method is that now normally applied to the study of contemporary societies. Events are seen through the eyes of those who experienced them, without any reference to what they meant to later generations. Hence the evaluation of Christians (even of St Augustine) strictly in terms of a social group with its tribal values and interest: ' The Christian Church imposed a new class of idle mouths on the resources of the empire ' (p. 1046). Among the new interpretations which emerge we may note the reassessment of the position of the *curiales:* Professor Jones has not much patience with their complaints and transfers them from the exploited to the exploiters.

The main question which this book raises in my mind is how far one can go in treating a dead society as a living one. Booth would have asked different questions if London had disappeared before he started, and presumably even the Franks Commission would have to ask different questions if the University of Oxford were really a thing of the past. If the Roman Empire were still with us, we should certainly have to do something about the idle Christian mouths, the greedy and hypocritical *curiales*, the corrupt judges who offended contemporary honest men. But how can Jones attribute more importance to these minor complaints than to the revolution in thought and manners which went together with the dissolution of the Empire ? In a sense, he can because he thinks (and explains in his last pages) that the Roman Empire, a very viable organism, accidentally died in consequence of Barbarian invasions. But even if one accepts this explanation, a new dimension is surely added to the history of the Empire by the Barbarians who destroyed it. It is difficult to see how one can ascribe the ruin of the Empire to the Barbarians and at the same time exclude the Barbarians from the history of the Empire (except for such specific details as the recruitment of the Barbarians in the army). Being a reader of modern books, I am of course aware (which Jones is not) that a similar thesis was propounded by Professor Piganiol in 1947. But that was the *cri de coeur* of a valiant Frenchman against ' boches ' and collaborationists: it hardly amounted to a reasoned interpretation. On the topic of Barbarian societies and the cause of

their successes over the Roman Empire, much more has been said by Professor E. A. Thompson in a recent series of memorable articles.

Not even a great historian like A. H. M. Jones can undo history. What is dead raises different problems from what is alive. If anything, the historian has to take into account what was the future for his heroes and is the past for him. The final year of Jones's survey precedes by only twenty years the official date of the Islamic revolution which directly transformed half of the territory that had been the Roman Empire and deeply affected the rest. The word Islam is not in the index of Jones's work.

The most interesting implication of Jones's approach is that he makes his own the values of an educated pagan of the fourth to fifth centuries and consequently ignores the Christian (and Jewish) thought of the age, except where it was the immediate cause of social disturbances. This gives an unintended pathos to all that Jones says: he is the last of the Romans (so far).

I am sure that in describing the Roman Empire as if the Roman Empire still existed Jones has tried to do something that is intrinsically not possible. But his description has a precision and an internal coherence that ultimately silence the critic. It is hardly possible to do justice to the immensity of the information and to the good judgement that supports it. We and our sons and grandsons must learn to live with Jones's *Later Roman Empire*.

XX

SOSIO PEZZELLA, *GLI ATTI DEI MARTIRI. INTRODUZIONE A UNA STORIA DELL'ANTICA AGIOGRAFIA.* Edizioni dell'Ateneo, Roma 1965 (Quaderni di SMSR diretti da A. Brelich e A. Pincherle) *.

La tradizionale preoccupazione degli studiosi di agiografia è naturalmente di distinguere i racconti genuini dagli spurii. Quando si tratta di processi di Cristiani davanti ad autorità romane, la preoccupazione principale è di risalire al resoconto autentico, stenografico, del processo, che si deve presupporre sia normalmente esistito (H. Delehaye, *Les Passions des Martyrs*, 1921, 173). I papiri, con l'apporto di nuovi testi non cristiani, hanno aiutato a definire — e in taluni casi (per es. con i cosidetti Atti dei Martiri Pagani) a complicare — la natura di queste registrazioni di interrogatori. Ma col rendersi più rigorosa la ricerca dei resoconti autentici, non si è poi mancato di osservare che un buon falsario può imitare abilmente le forme di un resoconto autentico — e che inoltre il concetto stesso di falsario non è facilmente applicabile a documenti in cui il compilatore prende viva parte alla vicenda di cui narra e fino a un certo punto si immedesima con la personalità del martire. Donde la nuova diffidenza per problemi di « autenticità » nel senso tradizionale; e il desiderio di prendere gli atti dei martiri anzitutto per quel che sono: documenti di atteggiamenti religiosi che coinvolgono reazioni varie alla struttura politica e sociale contemporanea e non sono privi di definizioni dogmatiche e filosofiche.

Su questa linea si è posto polemicamente S. Pezzella, educato alla scuola di A. Pincherle e A. Donini, insistendo che vale meglio lasciare da parte problemi di autenticità e concentrarsi su ciò che gli Atti possono insegnarci sulla cultura teologica, sulla propaganda, sulla reazione alle autorità imperiali dei Cristiani che compilarono gli Atti medesimi.

* [*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie II, vol. XXXV, fasc. 1-2, 1966, pp. 137-138].

Le osservazioni di Pezzella si leggono volentieri e non mancano certo di verità. Ma anzitutto egli chiaramente sottovaluta la possibilità di raggiungere conclusioni solide sull'« autenticità » dei resoconti di processo, quando si applichino normali criteri di analisi testuale (con conoscenza delle forme giuridiche). In secondo luogo — e ciò forse più importa — egli non riesce a darci una esemplificazione convincente di quanto vorrebbe ricavare dai testi degli Atti. Mi limito qui a un caso solo. Uno dei testi a cui egli si riferisce parecchie volte è la Passione di Filea e Filoromo. Questa egli include tra gli Atti di cui, in quanto « presentano una piena identificazione tra Dio e Gesù, si può essere certi soltanto che la loro composizione risale a dopo il 325, lungo il corso del IV sec. » (p. 182). Per intanto il Pezzella non sembra sapere che di questi Atti, già noti in una redazione latina (R. Knopf-G. Krüger, *Ausg. Märtyrerakten*, 1929, 113), si è trovato un testo greco in Papiro Bodmer 20 pubblicato da V. Martin nel 1964. Il vescovo Filea (Phileas) fu martirizzato il 4 febbraio 306 dopo un processo davanti al prefetto d'Egitto Culcianus, e il testo del papiro per i suoi caratteri paleografici deve essere press'a poco contemporaneo agli eventi narrati. È dubbio pertanto che il termine *post quem* del 325 proposto dal Pezzella regga. Ma già il testo latino precedentemente noto (che è ora in edizione critica con il confronto del nuovo testo greco in F. Halkin, *Anal. Bolland.* 81, 1963, 5-27) incuriosiva per la contrapposizione impostata da Culcianus tra S. Paolo e Platone. « Culcianus dixit: Fortasse dicturus es, quod et Platonem praecellebat ». Phileas naturalmente risponde affermando la superiorità di S. Paolo. La questione che si pone è se ci fosse un governatore di Egitto capace di condurre un interrogatorio a così alto livello intellettuale, o se al contrario queste domande gli siano state prestate (quasi all'indomani del processo) dal compilatore degli Atti per propaganda contro la cultura ellenica. Non è questo un punto che possa essere deciso esaminando un solo caso. Ma siamo al tempo in cui la polemica anticristiana di Porfirio circolava o nel testo originale o in un riassunto (se ha ragione per quest'ultimo A. Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*, 1911; sulla questione, di cui si è occupato anche il Pezzella altrove, vedi bibl. in M. V. Anastos, « Porphyry's Attack on the Bible », *The Classical Tradition . . . Studies in honor of H. Caplan*, Ithaca 1966, pp. 423-4). Non sarebbe poi inverosimile che il prefetto d'Egitto

avesse assorbito motivi di colta polemica anticristiana e li usasse nel suo interrogatorio di un vescovo, come suggerisce E. G. Turner, *Journ. Theol. Studies* N. S. 17, 1966, 404-5. La questione convenzionale di autenticità qui si complica con quella della educazione dei membri della classe dirigente romana. Si conferma in nuova direzione — ciò che del resto è ovvio — la possibilità prospettata da Pezzella di usare gli Atti come documenti di preoccupazioni culturali, a prescindere dalla stretta questione della loro autenticità. Ma anche appare necessario affrontare la questione dell'autenticità per comprendere appieno il valore del documento. È tutt'altro che privo di interesse sapere se la polemica filosofica anticristiana fosse pervenuta direttamente o indirettamente agli orecchi di un governatore di Egitto.

XXI

DAVID S. WIESEN, *ST. JEROME AS A SATIRIST: A STUDY IN CHRISTIAN LATIN THOUGHT AND LETTERS.* Cornell University Press, Ithaca, N. Y.; Oxford University Press, London 1964 *.

A book on St. Jerome as a satirist is equivalent to a book on U. von Wilamowitz-Moellendorff as a polemist. The theme is rather peripheral and not very promising, but 'it can be done'. All depends on clarity of purpose and rigour of method. Such a study must obviously answer three questions: (1) What characterizes St. Jerome as a satirist in comparison with his contemporaries? (2) What is the precise debt of St. Jerome, in the matter of style and topics, to his predecessors? (3) When and why did St. Jerome use a satirical style in preference to other styles? Dr. Wiesen (who has turned a Harvard dissertation into a book) answers questions (1) and (2) only indirectly and perfunctorily, but gives a very detailed and competent answer to question (3). Even here, however, his answer is incomplete, for while he surveys the topics St. Jerome treated satirically (women, clergy, heretics, Jews, personal enemies), he does not identify the subjects St. Jerome did not consider suitable for satire.

It seems to me that only a full treatment of questions (1) and (2) would have yielded significant results. As we all know, there was a revival of interest in Lucilius, Persius, and Juvenal in the fourth century: indeed it was only then that Juvenal became a classic. But the circumstances of their revival were not uniform. St. Jerome and Servius had different reasons for quoting Juvenal. Furthermore the imitation of old satirical writers was only one of the ingredients of the individual style of the new writers. St. Jerome and Ammianus greatly differ from each other, and both are different from the *Scriptores Historiae Augustae* whose interest in Juvenal has recently been examined in a valuable paper by A. Ca-

* [*Journal of Theological Studies*, N. S. 17, 2, 1966, pp. 476-477].

meron (*Hermes* 92, 1964, p. 363). It follows that if we want to characterize St. Jerome as a satirist we have to establish what distinguished him from the other fourth-century writers both in the study of the old models and in the formation of his personal style.

Yet I ultimately doubt whether even a full answer to all three questions would make us understand St. Jerome much better. Like Wilamowitz's oracular pronouncements, St. Jerome's innuendoes cannot be isolated from the whole personality of the writer and his place in society. Until evidence to the contrary is shown, it is to be assumed that St. Jerome's activities as an historian, translator, exegete, and builder of the new Christian ruling class conditioned his style—not vice versa. I hope that Dr. Wiesen will turn his attention to what is central in St. Jerome's work. He has proved in this monograph that he has the knowledge of the texts and the scholarly accuracy which are required for such a study. He has also an instinctive dislike of St. Jerome's virulence and lack of charity, which seems to me very healthy. Great saints, like great professors, must not be allowed to get away with their cavalier treatment of opponents.

XXII

ANGELO POLIZIANO, *DELLA CONGIURA DEI PAZZI*. A cura di Alessandro Perosa. Antenore, Padova 1958 *.

La più importante edizione della *Congiura dei Pazzi* era finora quel gioiello di erudizione e di bella stampa settecentesca pubblicato da Giovanni Adimari a Napoli nel 1769. Preannunciata da un testo provvisorio del 1955 (che non ho visto) e da una ricerca fondamentale in *Studi mediolatini e volgari*, III, 1955, 71-91, questa edizione del Perosa segna una nuova fase nella storia del testo del Poliziano. La *Congiura* fu stampata per la prima volta a Firenze nel 1478. Il Perosa ha scoperto che quella che si riteneva una ristampa di Roma nel 1480 circa è di fatto una seconda edizione riveduta e corretta dal Poliziano medesimo con significativi cambiamenti di forma e di sostanza. Tra l'altro la seconda edizione sopprime gli accenni alle canzoni cantate dai fanciulli contro i Pazzi, alla confisca dei loro beni, alla provvisione che privava i discendenti di Andrea Pazzi del loro cognome ed infine alla proibizione per i cittadini di Firenze di sposare i membri di questa famiglia. Lo scopo di attenuare l'impressione di crudeltà nel lettore è ovvio. Inoltre la descrizione del tentativo dell'arcivescovo Salviati contro il palazzo della Signoria è ritoccata nella seconda versione con nuovi e autentici particolari. Il testo dato dal Perosa è dunque quello della seconda versione con le varianti in apparato della edizione del 1478. Ma egli ha fatto ancora di più. Ha preparato un commento storico e linguistico, seguito da una appendice di documenti, che è un contributo di primo ordine alla valutazione del debito del Poliziano verso gli autori classici e soprattutto verso il suo modello sallustiano e provvede gli elementi essenziali per giudicare la sua credibilità di cronachista della congiura.

Nel complesso il libretto è una nuova prova dell'alto livello degli studi italiani di filologia umanistica; e non è necessario dire quanto il Perosa abbia personalmente contribuito a questo che è, dopo la interruzione causata dalla morte del Sabbadini, uno dei fatti più positivi della cultura storica italiana nell'ultimo ventennio. Ci si augura che questa severità di metodo e novità di risultati pos-

* [*Rivista Storica Italiana*, 71, 1959, pp. 680-682].

sano riscontrarsi più spesso anche nelle edizioni dei testi classici greci e latini dove naturalmente, è onesto ammetterlo, la difficoltà di dire del nuovo è maggiore.

La dimostrazione del Perosa circa le due versioni mi sembra ineccepibile. Egli stesso indica l'unica difficoltà seria. A p. 49 della sua edizione (che avrebbe potuto dividere il testo in capitoli) Giovan Francesco da Tolentino, che cercò di venire in aiuto ai Pazzi, è descritto come prefetto di Forum Cornelii (Imola) nel testo del 1478 e come prefetto di Forum Iulii nel testo del 1480. Forum Iulii non dà senso nel contesto e fu già emendato in Forum Livii (Forlì) dalla edizione di Basilea del 1553. La prima versione era nel vero perché Giovan Francesco da Tolentino era governatore di Imola al tempo della congiura, ma c'è pure qualcosa di vero nell'altra versione, perché egli diventò governatore di Forlì tra il 1480 e il 1482. È chiaro che la seconda versione corregge la prima sulla base della carica più tarda del Tolentino. Ma poiché la correzione è sciocca, è improbabile che possa risalire al Poliziano, come il Perosa propone a p. 49. Sarà forse da preferire la alternativa già suggerita da lui stesso a p. XIII che la modificazione avvenisse per opera del tipografo romano che sapeva il Tolentino a Forlì nel 1480; e non ci sarebbe da stupirsi se il tipografo avesse tradotto Forlì con Forum Iulii invece che con Forum Livii. Per un caso analogo di tipografo che fa un pasticcio con le migliori intenzioni si veda il così detto capitolo inedito di Machiavelli da me discusso in *Contributo alla storia degli Studi Classici*, 1955, p. 33.

La *Congiura dei Pazzi* è tra l'altro un insigne esempio della ripresa di forme storiografiche antiche caratteristica dell'Umanesimo, e il Perosa avrebbe soddisfatto una mia curiosità se avesse detto chi sia stato il primo a imitare la *Congiura di Catilina*. Ma il confronto tra Poliziano e Sallustio apre anche gli occhi, se fosse necessario, alle differenze. Finché si tratta di presentare i principali congiurati, il modello serve. Ma, appena la congiura si mette in moto, manca al cortigiano umanista il senso di una situazione politico-sociale che è nello stesso tempo una tragedia a cui nessuno si può sottrarre, nemmeno Catone. Poliziano, che non può né sa affondare gli occhi nelle passioni di una epoca, è invece affascinato dai particolari materiali della congiura e della repressione, sebbene nel racconto della repressione, e in specie nella seconda versione, eviti ciò che di eccessivamente crudele andrebbe a discredito dei Medici.

XXIII

R. M. OGILVIE, *LATIN AND GREEK. A HISTORY OF THE INFLUENCE OF THE CLASSICS ON ENGLISH LIFE FROM 1600 TO 1918.* Routledge and Kegan Paul, Londra 1964 *.

Questo libro è importante per sé e per chi lo ha scritto. Il libro è infatti la prima storia dell'educazione classica in Inghilterra in termini marxistici. L'esempio era stato dato per tutta la storia dell'Umanesimo da R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries.* Ma Ogilvie si concentra sull'Inghilterra (con esclusione perfino della Scozia) dal '600 in poi e con grande freschezza e ricchezza di particolari narra come nella cultura e più particolarmente nelle scuole la scelta degli autori classici (Ovidio nel Seicento, Orazio nel Settecento, Platone e Tucidide nell'Ottocento, Omero alla vigilia della prima guerra mondiale) riflettesse esattamente la struttura e i bisogni della classe dirigente. Il motivo è sempre il medesimo: « è evidente che il cambiamento nella struttura della società doveva essere accompagnato dalla ricerca di nuovi standards e nuovi ideali » (p. 75). In scrittori di altro paese ne conseguirebbe una critica devastatrice e rivoluzionaria della posizione dei classici nella società presente. Non così in Ogilvie, in cui il marxismo (come d'ordinario ormai in Inghilterra) è accompagnato da grande pietà verso il passato e da un essenziale conservatorismo. Ogilvie concede a malincuore, verso la fine del libro, che la cultura greco-latina difficilmente riuscirà a mantenersi al centro della vita inglese nel futuro: auspica tuttavia che l'educazione classica rimanga aperta a chi la desideri, e del resto prevede, non molto rivoluzionariamente, che Shakespeare sostituirà Omero come punto di riferimento per il mondo anglo-sassone. E qui siamo al secondo punto. Il libro è importante non solo per la intima conoscenza dei classici latini e greci e inglesi che presuppone (in ciò tanto superiore al compilatorio Bolgar), ma perché Ogilvie è rappresentativo dell'odierno « establishment » inglese. « Fellow » di

* [*Rivista Storica Italiana,* 76, 1964, pp. 1102-1103].

Balliol College, studioso fra i più acuti di civiltà latina (e in particolare editore e commentatore di Livio), figlio di un direttore generale della B.B.C. (e poi Principal di Jesus College, Oxford) e della presente Principal di St. Anne's College, Oxford, il giovane autore parla dal centro di quel mondo con autorità. È dunque molto significativo che il suo orizzonte sia pan-anglosassone. La cultura continentale esiste; ma è altra cosa. Non si tratta naturalmente di ignoranza. Si vede bene che Ogilvie è informato di quanto accadeva fuori d'Inghilterra. E del resto egli vive nella Oxford dove Eduard Fraenkel, P. Maas, F. Jacoby, P. Jacobstahl, R. Pfeiffer sono stati e sono maestri. Ma egli ancora accetta il presupposto vittoriano che la vera differenza fra Atene ed Albione è che Atene non era un'isola (con tutte le conseguenze chiarite da Tucidide e l'Anonimo Oligarca). E per questo non si pone la domanda essenziale per ogni considerazione del passato e del futuro del classicismo: fino a che punto il classicismo inglese era parte della comune cultura europea?

Non è il caso di stare a discutere particolari. Ogilvie sa meglio di me che Ovidio è stato studiato e imitato per tutta Europa, Inghilterra inclusa, ben prima del Seicento, o che la voga di Tucidide è un fenomeno europeo che fa parte della storia del Romanticismo, o che il culto di Omero nel ventesimo secolo (su cui del resto scrive alcune tra le sue pagine più originali) è inseparabile da Nietzsche e tutto ciò che Nietzsche simbolizza. Quando si accetti, ciò che mi sembra ovvio, che il classicismo inglese è fondamentalmente inseparabile nel suo passato e presente dai movimenti culturali comuni di tutta l'Europa Occidentale, sarà anzitutto lecito dubitare che esso rifletta *sic et simpliciter* lo stato della società inglese. Sarà anche lecito dubitare che sia riflesso passivo di una economia, invece che parte della complessa vicenda (entro cui solo gli ingenui possono oggimai sentirsi sicuri di separare struttura e soprastruttura) che noi chiamiamo la nostra civiltà. E quanto al futuro: sta a Ogilvie, come a ciascuno di noi, di decidere quanto e quale classicismo vogliamo importare nella civiltà che è nostra responsabilità di creare.

XXIV

MARIO ATTILIO LEVI, *ROMA NEGLI STUDI STORICI ITALIANI*. Ed. de l'Erma, Torino 1934 *.

Il tema era dei più interessanti: l'averlo scelto conferma l'avvedutezza dell'A. Il quale è notoriamente uno dei ricercatori italiani più abituati a seguire nel loro complesso il moto degli studî di storia romana e anche uno dei non molti che a questi studî abbiano contribuito con un lavoro organico e tenace, ormai più che decennale. Ma appunto perciò, francamente, si attendeva di più da lui. Non che in questo opuscolo non vi siano acute osservazioni e non sia accettabile anche l'affermazione più insistente, anzi dominante, del valore politico universale della storia romana e nello stesso tempo del suo valore particolare per la genesi della storia d'Italia. Ma è intanto da osservare che di queste affermazioni generiche, ripetute a sazietà, sarebbe bene che gli storici di professione facessero ormai a meno, per passare al còmpito loro, che è superfluo definire. Poi, si cerca invano nel Levi quella trattazione larga nella informazione e approfondita nei risultati, che sarebbe stata, sola, adeguata all'importanza dell'argomento. La colpa è in parte nell'origine occasionale e disorganica dei tre saggi che costituiscono l'opuscolo. Il terzo — *L'insegnamento politico della storia romana* — era un articolo dell'*Italia letteraria*, il quale — sia detto subito — risente anche troppo della sua origine giornalistica, quando risolve la storia greca in una « secolare contesa di comunelli e di grosse borgate », cioè adotta, per esaltare la storia romana, che non ha bisogno di esaltazione, avendo in sé la sua grandezza, il metodo più abusato: quello della denigrazione dei Greci. Che può certo essere una ritorsione polemica contro quelli che con pari gusto dicevano male di Roma per dire bene di Atene; ma le ritorsioni non appartengono alla storiografia [1]. Il secondo saggio — senza dubbio il migliore per accura-

* [*Leonardo*, V, dicembre 1934, pp. 565-567].

1. Ritengo siffatte contrapposizioni così sorpassate da non poter più essere discusse. Ma vorrei che qualcuno di coloro che le perpetuano si provasse: 1) a

tezza di informazione — delinea le correnti de *La storia romana in Italia dopo il 1915* e doveva costituire uno dei capitoli di un'opera progettata dal Volpe sotto gli auspici dell'Accademia d'Italia sulle condizioni odierne delle scienze «storiche e morali» in Italia: opera poi sfumata. Il primo, l'unico composto appositamente per questo volumetto, riguarda *Roma nella storiografia del risorgimento italiano*. Perciò tra il primo e il secondo saggio resta una lacuna che va, grosso modo, dal 1870 al 1915 e il secondo saggio sbocca nel terzo solo indirettamente: sicché manca quella continuità di ragionamento, che avrebbe potuto costituire la bellezza di un lavoro del genere, quella continuità per cui una visione nuova dei còmpiti sugli studî romani nascesse da una critica serrata e compatta di tutta la tradizione storiografica italiana. La manchevolezza spiace appunto perché si sente che il L. ha intravveduto questa costruzione, e dunque con uno sforzo sarebbe stato capace di attuarla.

Lo sforzo avrebbe dovuto consistere in un più sicuro padroneggiamento della cultura straniera e di quella italiana del secolo scorso, soprattutto della cultura straniera, sia in quanto un esatto confronto tra ciò che si faceva fuori d'Italia, in ispecie in Germania, e ciò che si faceva in Italia avrebbe potuto dare una sensazione più precisa del valore delle tendenze che allora si dibattevano in Italia, sia in quanto si sarebbero meglio giudicati gli influssi stranieri. Che il L. non abbia informazione sicura sulle grandi correnti della storiografia europea dell'Ottocento basta a dimostrarlo il curiosissimo giudizio sul Grote: «La posizione verso la storia greca della storiografia romantica, che ha la sua più caratteristica espressione nella *History of Greece* del Grote, è essenzialmente una posizione polemica in cui viene affermata una teorica liberale . . . » (p. 29). È appena da ricordare che storiografia romantica è quella del Droysen (o dello Hegel), cioè quella perfettamente antitetica al Grote. Ma nemmeno gli influssi stranieri in Italia sono determinati con qualche attenzione. Si accenna un momento all'importanza di «stranieri residenti a Roma, come il barone von Bunsen, il Nibby, ed altri», ma il v.

tracciare una storia della idea imperiale romana senza tenere conto della esperienza greca che vi confluisce; 2) a tracciare una storia dell'impero romano senza considerare l'Ellenismo come forza culturale viva accanto al Romanesimo; 3) a tracciare una storia delle istituzioni politiche antiche, trascurando non solo il persistere, ma il diffondersi delle *poleis* fuori della Grecia, *anche per volontà degli stessi Romani*.

Bunsen ebbe importanza solo episodica come uno degli animatori del primo Istituto di corrispondenza archeologica e il Nibby poi era . . . un Italiano (« Nibby hat seine ungemeine Kenntniss aller alten Reste und seine für einen Italiener damaliger Zeit achtbaren Kenntnisse u.s.w. », H. Jordan, *Topographie*, I, 1, p. 93); mentre invece sono dimenticati Winckelmann e Niebuhr (per tacere di altri, come W. v. Humboldt, che, pur avendo risieduto in Italia, vi lasciarono, se non erro, scarsissime traccie). Sulla influenza vasta, per quanto esteriore, del Winckelmann e, in misura molto minore, del Niebuhr (che sono naturalmente la pietra di paragone per la storiografia del loro tempo) c'era da scrivere uno dei capitoli più interessanti: dove le ragioni del fatto essenziale, la mancanza di compartecipazione della cultura italiana nell'Ottocento a un originale svolgimento degli studî di storia antica, fossero chiarite nel modo più concreto, appunto con la vastità e nello stesso tempo esteriorità di quegli influssi. Sbaglierò, ma se, per esempio, si ricostruissero nella loro fisionomia le polemiche avute in Italia dal Niebuhr, si cercassero nelle vecchie riviste i giudizî sulla sua storia (tradotta in italiano: ne conosco una trad. dal francese di Ciro Moschitti, Napoli 1846) e così via, si contribuirebbe alla conoscenza dei nostri studî più che non con osservazioni generiche sulle tendenze del Risorgimento. È del resto caratteristico che il L. non accenni nemmeno a quel largo movimento di introduzione di opere straniere, attraverso traduzioni e riassunti, che è stato peculiare della cultura del tempo. Né si preoccupi di quel che si è pensato fuori d'Italia delle opere storiche italiane. Offro come esempio per l'uomo, e per la cosa, il seguente giudizio che si trova nel Niebuhr intorno al Micali su cui il L. si sofferma a lungo, giudizio esatto, come può essere quello di un contemporaneo che vede senza prospettive: « Micali's *Italia avanti il dominio dei Romani* ist ebenfalls ein schlechtes Buch, er passionirt sich wunderlich gegen die Römer und ersinnt Geschichten der italischen Staaten die gar nicht zu erforschen sind. Micali schrieb zur Zeit der französischen Alleinherrschaft und so freute er sich bei dieser Gelegenheit manches gegen die Alleinherrschaft eines einzigen Volkes sagen zu können, kam aber dadurch in einen unvernünftigen Eifer und zu Unbilligkeit gegen die Römer. Er ist übrigens ein ganz ungelehrter Mann » (*Vorträge über Römische Geschichte*, I, Berlin, 1846, p. 73). È qui giustamente osservato, ciò che il L. non dice, che la polemica del Micali è contro Napoleone.

In sostanza — se non erro — quello che si è scritto in Italia nel periodo del Risorgimento su Roma era espressione di polemica immediata, non esperienza attuale tradottasi in problema storico (cioè, tanto per parlare chiaro, storia). Lo scambiare l'una con l'altra fa sì che il L. stronchi il Micali ed esalti alcuni spunti del Romagnosi e del Gioberti; mentre, se si tralasci di lodare o di biasimare affermazioni altrui semplicemente perché coincidono o contrastano con le nostre, ma si guardi ai problemi nuovi, Romagnosi non dirà più di Micali. I problemi potevano nascere da questi vivaci riferimenti al passato di Roma; ma non sono nati né in un senso né nell'altro. Sono nati invece fuori. Punti di vista come quelli che piacciono al L. in Romagnosi e in Gioberti si ritrovano dozzine di volte nella storiografia tedesca, ma, a parte la questione della priorità, mettono in moto delle intere costruzioni. Basta, senza bisogno di citazioni peregrine, quel che sa dire Hegel nella *Philosophie der Weltgeschichte* sulla religiosità romana. Ed è ovvio che una storiografia come la nostra dell'Ottocento, che ha avuto un Cuoco, un Amari, un De Sanctis e così via, non ci perderà nulla se riconosceremo apertamente che i suoi problemi non sono stati quelli della storia romana.

Di qui consegue che gli studiosi formatisi nel periodo trascurato dal L. tra il 1870 e il 1915 non hanno trovato i loro problemi in patria, ma fuori: donde la difficoltà, che essi hanno dovuto superare, di trasformare in intime delle esigenze di ricerca nate da una tradizione straniera; donde il loro grande merito di avere iniziato un'èra nuova per la ricerca in questo campo nel nostro paese, in modo da imporsi agli stessi maestri Germanici. Questo incontestabile dato di fatto immediato è nello stesso tempo conferma e punto di partenza per una ricostruzione della storia degli studî romani in Italia nella quale dunque gli anni 1870-1915 sono ineliminabili. Tanto più che le incertezze che si rivelano in questo saggio del Levi suggeriscono che la difficoltà a cui ora accennavo grava ancora sui nostro studî. S'intende che è un buon segno l'esserci chi, come il L., ce ne rende consapevoli. Più ancora delle utili informazioni che qualsiasi lettore potrà ricavare da questo opuscolo, tale risultato mi pare il suo merito principale [2].

2. [Per la conseguente breve discussione con M. A. Levi vedi *Leonardo* 6, gennaio 1935, 39].

XXV

GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *FANTASMI RITROVATI*. Neri Pozza, Venezia 1966 *.

Giorgio Levi Della Vida è diventato orientalista per rendersi conto della religione avita e delle religioni che da questa si sono sviluppate. Per il Cattolicesimo ha sentito una forte attrazione. Ma è rimasto costantemente in tutta la sua attività un « reverente agnostico » che non si è identificato con nessuna confessione religiosa e che ha esaminato la genesi e lo sviluppo delle grandi religioni in termini di civiltà con rigore di filologo e con scaltra e realistica valutazione dei fattori politici e sociali. La severità del filologo in assoluto comando di lingue e tecniche di ricerca difficili (si pensi alla sua prodigiosa abilità di interprete di iscrizioni neopuniche) è forse il carattere più distintivo di Levi Della Vida orientalista, una severità che a chi lo avvicina sul piano della conversazione può forse sfuggire. Sulla severità del filologo si erige, quasi continuandola, la determinazione dello storico a veder chiaro fra tradizioni e leggende. Entrambe — filologia e storia — riflettono il carattere di Levi Della Vida uomo, il suo rispetto per il passato, il suo austero disdegno per ogni intolleranza e oppressione e la sua simpatia naturale per chi soffre e spera, ma anche la sua volontà di star sul terreno della realtà e non lasciarsi ingannare.

Un elemento essenziale della personalità di Levi Della Vida è la sua riservatezza per quanto lo tocca più intimamente. Questi ricordi (come lo stesso titolo lascia intendere) non concernono dunque che indirettamente i suoi maggiori impegni di uomo e di studioso. Poco vi si parla del suo lavoro di orientalista, della sua opposizione al Fascismo, dei suoi anni di esilio prima nella Biblioteca Vaticana e poi in America —; nulla o quasi nulla di quella tradizione ebraica, che ha modellato così profondamente il suo carattere e la sua intelligenza e di fronte a cui la sua reazione è stata assai più va-

* [*Rivista Storica Italiana*, 78, 1966, pp. 740-742].

riabile e complessa che di fronte al Cattolicesimo, ammirato, ma estraneo.

Gli episodi che Levi Della Vida ha scelto per questo volume — a complemento di altri già raccolti in *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi* (Milano-Napoli, 1959) — toccano tuttavia importanti aspetti della sua vita e della storia italiana contemporanea. Il capitolo su Leone Caetani, con cui collaborò da giovane nella composizione degli *Annali dell'Islam*, è qualcosa di più d'un ritratto di una straordinaria personalità di studioso. La fuga dall'Italia nel 1926 di uno studioso di quella originalità, di quella altezza intellettuale e di quella progenie fu segno della crisi di una società incapace di trattenere a sé i suoi migliori. Il caldo e commosso capitolo sugli amici modernisti — Giovanni Semeria, Giovanni Genocchi ed Ernesto Buonaiuti (su quest'ultimo già aveva scritto in *Aneddoti e svaghi*) — offre nuovo materiale soprattutto per padre Genocchi. Esso contribuirà alla rivalutazione in corso dei modernisti e rende ancora più cospicuo il carattere tra impertinente (nel significato etimologico della parola) e mostruoso della offensiva dei filosofi idealisti contro di loro. Ma in sostanza Levi Della Vida e i modernisti avevano in comune solo la critica biblica: non si vede perché Levi Della Vida debba sorprendersi di non essere stato ricordato dal Buonaiuti nella sua autobiografia. Qui si conferma che la simpatia umana non equivale a collaborazione intellettuale.

Torniamo su terreno ben solido con il resoconto dei colloqui suggeriti da Luigi Salvatorelli, con Giovanni Amendola, Claudio Treves, Croce e Carlo Sforza subito dopo l'assassinio di Matteotti. La conclusione che solo Sforza voleva davvero la caduta, o almeno la caduta immediata, di Mussolini, non è nuova, ma è qui presentata con le sfumature e la precisione di una testimonianza incontrovertibile. È una pagina importante di storia italiana arricchita da fini osservazioni su Amendola, conosciuto ai tempi della Società Teosofica, che possono considerarsi conferma e supplemento della *Vita con Giovanni Amendola* di Eva Kühn. Infine l'ultimo capitolo è di ricordi su Giovanni Gentile. Come Gentile, dopo aver cacciato dalla Università i colleghi G. De Sanctis e Levi Della Vida, riuscisse non solo ad ammirarli — il che era facile abbastanza — ma anche a tenerli vicini e amici rappresenta uno degli episodi più mirabolanti di quei disgraziati anni '30. Levi Della Vida, vittima e storico dell'episodio, dà una spiegazione psicologica che è verosimile oltre che

generosa. Ma il caso Gentile, anche più del caso Caetani, non si riduce ad affare personale.

La dedica a Luigi Salvatorelli « fraterno amico per sessantadue anni facili e difficili » non è estrinseca al libro. Con le differenze che la diversa tradizione religiosa impone, Salvatorelli ha in comune con Levi Della Vida lo stesso fondamentale interesse culturale. Anch'egli si è formato sulla critica biblica e sullo studio del Cristianesimo primitivo e sente la religione come sustruttura di una civiltà e perciò ne apprezza gli aspetti politici. Anch'egli è rimasto un reverente agnostico e (dopo una giovanile discussione con Levi Della Vida al riguardo) ha simpatizzato con i modernisti senza condividerne le posizioni. Anch'egli ha costantemente voluto veder chiaro e ha odiato la confusione, la menzogna e l'ipocrisia. Sebbene Salvatorelli e Levi Della Vida abbiano non per caso scritto storia di periodi differentissimi, è facile riconoscere il loro stile comune. Ma soprattutto, come è ovvio, i due uomini hanno provato la loro affinità col coraggio con cui hanno combattuto per la libertà e la tolleranza e con cui hanno pagato caramente di persona. Fa piacere ritrovarli insieme nel loro ottantesimo anno [1].

1. [La bibliografia di G. Levi Della Vida, morto il 25 novembre 1967, è stata pubblicata in appendice a S. Moscati, *Ricordo di G. L. D. V.*, Roma 1968, a cura di M. G. Guzzo Amadasi].

BIBLIOGRAFIA DI ARNALDO MOMIGLIANO

1928 - 1968 (luglio)

ABBREVIAZIONI

Athenaeum = ATHENAEUM. Studi periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità, Pavia.

Bull. della Comm. Arch. Com. = Bullettino della Commissione Archeologica Comunale in Roma.

Bull. del Museo dell'Imp. Rom. = Bullettino del Museo dell'Impero Romano.

Historia = HISTORIA. Revue d'histoire ancienne, Wiesbaden.

History = HISTORY. The Quarterly Journal of the Historical Association, London.

JRS = Journal of Roman Studies, London.

O.U.P. = Oxford University Press.

RFIC = Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica, Torino.

RSI = Rivista Storica Italiana, Napoli.

U.P. = University Press.

1928

1. Note sull'Alessandra di Licofrone, *Bollettino di Filologia Classica*, XXXIV, 10, 1927-28, pp. 250-255.

2. Recensione a Emanuele Griset, *Licofrone e Tolomeo* (Pinerolo, Chiantore-Mascarelli, 1927, pp. 20), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXV, 2, 1928-29, p. 54.

1929

3. Ἡ μεγάλη Ἑλλάς, *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 2, 1929-30, pp. 47-49.

4. Le cause della spedizione di Sicilia, *RFIC*, n.s., VII, fasc. 3, 1929, pp. 371-377.

5. Note su fonti ellenistiche: 1. La fonte di Polibio nell'episodio di Nicagora (V 37). 2. Satiro biografo e Satiro ἱστορῶν τοὺς δήμους Ἀλεξανδρέων. 3. Un errore di Giuseppe Flavio e un passo di Daniele, *Bollettino di Filologia Classica*, XXXV, 10, 1928-29, pp. 257-262.

6. Un'ignota irruzione dei Galati in Siria al tempo di Antioco III?, *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 6, 1929-30, pp. 151-155.

7. Un capitolo ignoto dei 'Discorsi' del Machiavelli?, *La Cultura*, n.s., I (VIII), fasc. 12, 1929, pp. 740-742.
   Ristampato in *Contributo*, pp. 33-36: *vedi* n. 312.

8. Il decreto trilingue in onore di Tolomeo Filopatore e la quarta guerra di Celesiria, *Aegyptus*, X, 1929, pp. 180-189.

9. La spedizione ateniese in Egitto, *Aegyptus*, X, 1929, pp. 190-206.

10. La genealogia degli Ortagoridi, *Atene e Roma*, serie II, anno X, n. 3-4, 1929, pp. 145-153.

11. Rileggendo il 'Ciclope' (Euripide *Dichter der griechischen Aufklärung?*), *Atene e Roma*, serie II, anno X, n. 3-4, 1929, pp. 154-160.

12. Recensione a R. Laqueur, *Epigraphische Untersuchungen* (Leipzig und Berlin, Teubner, 1927, pp. 211), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXV, 10, 1928-29, pp. 248-250.

13. Recensione a Jules Meunier, « Etudes de Philologie et d'Histoire »

(Estratto dal *Musée Belge*, XXVI e XXXI, Liège, Vaillant-Carmanne, 1922 e 1927, pp. 64), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 1, 1929-30, pp. 8-9.

14. Recensione a Fritz Taeger, *Thukydides* (Stuttgart, Kohlhammer, 1925, pp. 299), *RFIC*, n.s., VII, fasc. 3, 1929, pp. 396-399.

15. Recensione a G. Pasquali, « La scoperta dei concetti etici nella Grecia antica » (*Civiltà Moderna*, I, 1929, p. 343 segg.), *RFIC*, n.s., VII, fasc. 4, 1929, pp. 579-580.

16. Recensione a Giorgio Pasquali, « L'ultimatum spartano ad Atene nell'inverno 431-430 » (*Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s., V, 4, pp. 299-315), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 6, 1929-30, pp. 167-168.

17. Recensione a Eugen Täubler, *Die Archaeologie des Thukydides* (Lipsia, 1927, pp. 139), *La Rassegna Bibliografica di Letteratura Italiana*, XXXVII, 1929, pp. 67-68.

18. Recensione a Francesco Guglielmino, *La parodia nella commedia greca antica* (Catania, 1928, pp. 198), *La Rassegna Bibliografica di Letteratura Italiana*, XXXVII, 1929, p. 68.

19. Recensione a Aldo Ferrabino, *L'Impero Ateniese* (Torino, 1927, pp. 453), *La Rassegna Bibliografica di Letteratura Italiana*, XXXVII, 1929, pp. 74-75.

1930

20. *Prime linee di storia della tradizione Maccabaica* (Roma, Società Editrice del « Foro Italiano », 1930, pp. 183).
— — 2ª ed. (Torino, Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1931): *vedi* n. 47.

21. Il Menesseno, *RFIC*, n.s., VIII, fasc. 1, 1930, pp. 40-53.

22. Errori intorno alle toparchie della Palestina, *RFIC*, n.s., VIII, fasc. 1, 1930, pp. 71-74.

23. Ancora sul capitolo ignoto dei 'Discorsi' del Machavelli [sic], *La Cultura*, n.s., 1 (IX), fasc. 3, 1930, pp. 233-234.

24. Pilo, *Athenaeum*, n.s., VIII, fasc. 2, 1930, pp. 226-237.

25. Ideali di vita nella Sofistica: Ippia e Crizia, *La Cultura*, n.s., I (IX), fasc. 5, 1930, pp. 321-330.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 145-154.

26. La pace del 311 A. C., *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s., VIII, fasc. 1, 1930, pp. 83-86.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 519-522.

27. Erodoto e Tucidide sul Terremoto di Delo, *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s., VIII, fasc. 1, 1930, pp. 87-89.

28. Ἡ μεγάλη Ἑλλάς e Magna Graecia, *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 12, 1929-30, pp. 322-324.

29. Sul pensiero di Antifonte il Sofista, *RFIC*, n.s., VIII, fasc. 2, 1930, pp. 129-140.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 135-144.

30. Il profeta Micha e il vaticinio di Elia contro Achab, *Ricerche Religiose*, VI, 4, 1930, pp. 298-303.

31. Manzoniana. Postilla a una lettera del Giorgini, *La Cultura*, n.s., I (IX), fasc. 9, 1930, pp. 768-770.

32. Aspetti dell'antisemitismo alessandrino in due opere di Filone, *La Rassegna Mensile di Israel*, V, 5-6 (seconda serie), 1930, pp. 11.

33. Il nuovo Filisto e Tucidide, *RFIC*, n.s., VIII, fasc. 4, 1930, pp. 467-470.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 511-514.

34. Zeus Agamennone e il Capo Malea, *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s., VIII, fasc. 4, 1930, pp. 317-319.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 503-505.

35. Prodico da Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici, *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXV, 1930, pp. 95-107.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 155-165.

36. La composizione della storia di Tucidide, *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, serie II, vol. LXVII, 1930, pp. 1-48.

37. Recensione a Mario Attilio Levi, *Augusto* (Roma, Formiggini, 1929, pp. 84), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 7, 1929-30, pp. 178-179.

38. Recensione a Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Berlin, Weidmann, 1923), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 7, 1929-30, pp. 198-199.

39. Recensione a W. E. Heitland, *Last Words on the Roman Municipalities* (Cambridge, 1928, pp. 80), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 9, 1929-30, pp. 254-255.

40. Recensione a Giuseppe Corradi, « La casa di Acheo e la dinastia Seleucide » (*Atene e Roma*, n.s., VIII, n. 3-4, pp. 218-232), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 9, 1929-30, p. 255.

41. Recensione a D. R. Stuart, *Epochs of Greek and Roman Biography* (Berkeley, University of California Press, 1928, pp. 270), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 10, 1929-30, pp. 266-267.

42. Recensione a Walter Siegfried, *Studien zur geschichtlichen Anschauung des Polybios* (Leipzig-Berlin, Teubner, 1928, pp. 106), *Bollettino di Filologia Classica*, XXXVI, 11, 1929-30, pp. 290-292.

43. Recensione a Aldo Ferrabino, « Storiografia dell'Ottocento » (*Europa nel sec. XIX*, vol. III, *Storia delle Scienze*, Padova, 1930, pp. 40), *La Cultura*, n.s., I (IX), fasc. 6, 1930, pp. 468-469.

44. Recensione a W. Schadewaldt, *Die Geschichtschreibung des Thukydides* (Berlin, Weidmann, 1929, pp. VI, 100), *Litteris*, VII, 2, 1930, pp. 98-105.
    Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 603-610.

45. Recensione a Edoardo Volterra, « Studio sull'' Arrha Sponsalicia ' » (*Riv. Ital. per le Scienze Giuridiche*, n.s., 2, 1927; 4, 1929); « Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum » (*Mem. Acc. Lincei*, serie VI, vol. III, fasc. 1, 1930), *RFIC*, n.s., VIII, fasc. 2, 1930, pp. 264-265.

46. Recensione a A. Pincherle, « La politica ecclesiastica di Massenzio » (*Studi Ital. di Fil. Class.*, n.s., VII, 1929, p. 131 segg.), *RFIC*, n.s., VIII, fasc. 2, 1930, p. 265.

[articoli su storia antica in *Enciclopedia Italiana*, voll. VI e VIII, 1930: *vedi* Appendice].

1931

47. *Prime linee di storia della tradizione Maccabaica;* 2a ed. (Torino, Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1931, pp. 183).
    — — 1a ed. 1930: *vedi* n. 20.
    — — 3a ed. 1968: *vedi* n. 473.

48. Tradizione e invenzione in Ctesia, *Atene e Roma*, serie II, anno XII, n. 1, 1931, pp. 15-44.
    Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 181-212.

49. Il mito di Alcesti ed Euripide, *La Cultura*, n.s., 2 (X), fasc. 3, 1931, pp. 201-213.
    Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 167-180.

50. Peucesta, *RFIC*, n.s., IX, fasc. 2, 1931, pp. 245-246.

51. A proposito di preistoria di lingue e di cultura, *La Cultura*, n.s., 2 (X), fasc. 5, 1931, pp. 408-411.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 567-571.

52. Un'apologia del Giudaismo: il 'Contro Apione' di Flavio Giuseppe, *La Rassegna Mensile di Israel*, V, 1-2 (seconda serie), 1931, pp. 1-8.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 513-522: *vedi* n. 436.

53. Il razionalismo di Ecateo di Mileto, *Atene e Roma*, serie II, anno XII, n. 3, 1931, pp. 133-142.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 323-333: *vedi* n. 436.

54. Contributi alla caratteristica di Demostene, *Civiltà Moderna*, III, 4, 1931, pp. 711-744.

55. Chiarimento alla caratteristica di Demostene, *Civiltà Moderna*, III, 5, 1931, pp. 975-976.

56. Studi sulla storiografia greca del IV secolo a. C.: I. Teopompo, *RFIC*, n.s., IX, fasc. 2-3, 1931, pp. 230-242, 335-353.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 367-392: *vedi* n. 436.

57. La εἰσφορά e la sostanza di Demostene, *Athenaeum*, n.s., IX, fasc. 4, 1931, pp. 477-496.

58. I nomi delle prime 'sinagoghe' romane e la condizione giuridica della comunità in Roma sotto Augusto, *La Rassegna Mensile di Israel*, VI, 7 (seconda serie), 1931, pp. 283-292.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 523-533: *vedi* n. 436.

59. Vitellio (con appendice sulle fonti — La relazione fra Tacito e Plutarco), *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s., IX, fasc. 2-3, 1931, pp. 117-187.

60. La leggenda di Carano, re di Macedonia, *Atene e Roma*, serie II, anno XIII, n. 4, 1931, pp. 203-210.

61. Intorno al 'Contro Apione', *RFIC*, n.s., IX, fasc. 4, 1931, pp. 485-503.

62. Androzione e le 'Elleniche' di Ossirinco, *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXVI, 1931, pp. 29-49.

63. Corbulone e la politica romana verso i Parti, *Atti del II Congresso Nazionale di Studi Romani*, vol. 1, 1931, pp. 368-375 (Roma, Istituto di Studi Romani).

64. Un nuovo frammento dei così detti 'Atti dei Martiri Pagani', *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, VII, 1931, pp. 119-127.

65. Eliseo e il Re di Siria in II Re VI-VII, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, VII, 1931, pp. 223-226.

65[bis]. *Vedi* n. 95.

66. Recensione a B. Croce, *Constant e Jellinek intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni* (Nota letta all'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli, Napoli, 1930, pp. 9), *RFIC*, n.s., IX, fasc. 2, 1931, pp. 262-264.

67. Recensione a Lattanzio, *De Mortibus Persecutorum*, ed. L. de Regibus (Torino, S.E.I., 1930, pp. 120), *RFIC*, n.s., IX, fasc. 4, 1931, p. 555.

68. Recensione a Gennaro Perrotta, « Il papiro fiorentino di Filisto » (*Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s., VIII, 1930, p. 311 segg.), *RFIC*, n.s., IX, fasc. 4, 1931, pp. 555-556.

69. Recensione a G. Furlani, « Ornamenti astrali e corazze di Dei dell'Asia anteriore antica » (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, VII, fasc. 1-2, 1931), *RFIC*, n.s., IX, fasc. 4, 1931, pp. 556-557.

70. Recensione di articoli di L. Morpurgo e K. Hanell sul: Dittatore *clavi figendi causa*, *RFIC*, n.s., IX, fasc. 4, 1931, pp. 557-558.

71. Recensione a Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Kaiser Marcus* (Berlin, Weidmann, 1931, pp. 18 + 1), *Bollettino di Filologia Classica*, n.s., II, 4, 1931-32, pp. 76-77.

72. Recensione a Friedrich Solmsen, *Antiphonstudien: Untersuchungen zur Entstehung der attischen Gerichtsrede* (Neue Philologische Untersuchungen, VIII. Heft, Berlin, Weidmann, 1931, pp. 78), *Bollettino di Filologia Classica*, n.s., II, 5, 1931-32, pp. 89-90.

73. Cosmologia Pliniana. Recensione a W. Kroll, *Die Kosmologie des Plinius* (Abh. der Schlesischen Gesellschaft für vaterlaendische Cultur, Breslavia, 1930, pp. 92, compresivi due excursus di H. Vogt), *La Cultura*, n.s., 2 (X), fasc. 5, 1931, pp. 431-432.

74. Recensione a *Vorträge* della Biblioteca Warburg, ed. F. Saxl, VI, 1926-27; VII, 1927-28 (Leipzig-Berlin, Teubner), *La Cultura*, n.s., 2 (X), fasc. 7, 1931, pp. 597-599.

75. Recensione a Tenney Frank, *Life and Literature in the Roman Re-*

public (Berkeley, University of California Press, 1930, pp. VI, 256), *La Cultura*, n.s., 2 (X), fasc. 12, 1931, pp. 907-908.

76. Recensione a H. St. John Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, with a preface by George Foot Moore (New York, Jewish Institute of Religion Press, 1929, pp. IX, 160), *La Rassegna Mensile di Israel*, VII, fasc. 9 (seconda serie), 1931, pp. 497-498.

77. Recensione a *The Cambridge Ancient History*, vol. VIII: *Rome and the Mediterranean (218-133 B.C.)*; edited by S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth (Cambridge University Press, 1930, pp. XXV, 840), *JRS*, 21, 1931, pp. 283-287.

[articoli su storia antica in *Enciclopedia Italiana*, voll. X, XI e XII, 1931: *vedi* Appendice].

1932

78. *L'opera dell'Imperatore Claudio* (Collana Storica a cura di E. Codignola, XLI, Firenze, Vallecchi Editore, 1932, pp. 143).
vedi n. 127, 375, 387.

79. Tagia e tetrarchia in Tessaglia, *Athenaeum*, n.s., X, fasc. 1, 1932, pp. 47-54.

80. Annibale politico, *La Cultura*, n.s., 3 (XI), fasc. 1, 1932, pp. 61-72.

81. Sparta e Lacedemone, e una ipotesi sull'origine della diarchia spartana, *Atene e Roma*, serie II, anno XIII, n. 1-2, 1932, pp. 3-11.

82. Un termine 'post quem' per il 'Christus Patiens', *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s., X, fasc. 1, 1932, pp. 47-51.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 543-547.

83. Archigallus, *RFIC*, n.s., X, fasc. 2, 1932, pp. 226-229.

84. Osservazioni sulle fonti per la storia di Caligola, Claudio, Nerone, *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, ser. VI, vol. 8, fasc. 5-6, 1932, pp. 293-336.

85. Un aspetto ignoto del mito di Elena, *Aegyptus*, XII, fasc. 2-3, 1932, pp. 113-120.

86. Per la data e la caratteristica della lettera di Aristea, *Aegyptus*, XII, fasc. 2-3, 1932, pp. 161-172.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 213-224.

87. Sull'amministrazione delle miniere del Laurio, *Athenaeum*, n.s., X, fasc. 3, 1932, pp. 247-258.

88. Postilla metodologica ad una critica sull'opera di Claudio, *La Nuova Italia*, III, 8, 1932, pp. 320-321.

89. Noterelle storiografiche. I. Per l'età di Ferecide Ateniese, *RFIC*, n. s., X, fasc. 3, 1932, pp. 346-351.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 335-340: *vedi* n. 436.

90. La Cronaca Babilonese sui Diadochi. (Traduzione di Giuseppe Furlani; Commento storico di Arnaldo Momigliano), *RFIC*, n. s., X, fasc. 4, 1932, pp. (462-466), 467-484.

91. Le fonti della storia greca e macedone nel libro XVI di Diodoro, *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXV, fasc. 11-15, 1932, pp. 523-543.

92. Due problemi storiografici: 1. Anassimene e la lettera di Filippo; 2. Per la caratteristica di Diillo, *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXV, fasc. 11-15, 1932, pp. 569-578.

93. La personalità di Caligola, *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 2, I, 1932, pp. 205-228.

94. I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico, *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXVII, 1931-32, pp. 165-200.

95. Ricerche sulle magistrature romane. 1. Il 'Dictator clavi figendi causa', *Bull. della Comm. Arch. Com.*, LVIII, 1931, pp. 29-42. 2. 'Imperator', *ibid.*, pp. 42-55. 3. L'origine del tribunato della plebe, *Bull. della Comm. Arch. Com.*, LIX, 1932, pp. 157-177. 4. L'origine della edilità plebea, *Bull. della Comm. Arch. Com.*, LX, 1933, pp. 217-228. 5. Tribù umbro-sabelle e tribù romane, *ibid.*, pp. 228-232.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 273-327.

96. Recensione a Hans Schaal, *Von Tauschhandel zum Welthandel* (Leipzig-Berlin, Teubner, 1931, pp. x, 200), *Bollettino di Filologia Classica*, n. s., II, fasc. 10-11, 1931-32, pp. 243-245.

97. Recensione a Raffaele Tramontano, *La Lettera di Aristea a Filocrate*, introduzione, testo, versione e commento. Prefazione del R. P. Alberto Vaccari (Napoli, Ufficio Succursale della Civiltà Cattolica, 1931, pp. xi, 208, 263), *Athenaeum*, n. s., X, fasc. 3, 1932, pp. 305-310. cf. n. 102 (= *RFIC*, X, 3, 1932, p. 414).

98. Recensione a Edmund Groag, *Hannibal als Politiker* (Wien, Seidel und Sohn, 1929, pp. 158), *RFIC*, n. s., X, fasc. 1, 1932, pp. 111-114.

99. Recensione a W. Kapelle, « Griechische Ethik und römischer Imperialismus » (*Klio*, N. F., VIII, 1932, p. 86 segg.), *RFIC*, n. s., X, fasc. 2, 1932, p. 280.

100. Recensione a G. Devoto, « Poplifugia » (*Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, XC, 2, 1930-31, pp. 1075-86), *RFIC*, n. s., X, fasc. 2, 1932, pp. 280-281.

101. Recensione a Fritz Geyer, *Makedonien bis zur Thronbesteigung Philipps II, etc.* (Beiheft 19 der Historischen Zeitschrift, München und Berlin, Oldenbourg, 1930, pp. 147), *RFIC*, n. s., X, fasc. 3, 1932, pp. 383-386.

102. Recensione a Raffaele Tramontano, *La Lettera di Aristea a Filocrate* (Napoli, 1931), *RFIC*, n. s., X, fasc. 3, 1932, p. 414.
cf. n. 97 (= *Athenaeum*, X, 3, 1932, pp. 305-310).

103. Recensione a W. B. Dinsmoor, *The Archons of Athens in the Hellenistic Age* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1931, pp. XVIII, 564), *Bollettino di Filologia Classica*, n. s., III, 5, 1932-33, pp. 127-131.

[articoli su storia antica in *Enciclopedia Italiana*, voll. XIII, XIV, XV e XVI, 1932: *vedi* Appendice].

1933

104. Invito ad Aldo Neppi Modona, *La Nuova Italia*, IV, 1, 1933, p. 31.

105. Giuramento di Σαραπιασταί? Contributo alla storia del sincretismo ellenistico, *Aegyptus*, XIII, fasc. 1, 1933, pp. 179-186.

106. Una lettera a Claudio e una lettera ad Antigono Gonata, *Athenaeum*, n. s., XI, fasc. 2, 1933, pp. 128-135.

107. Honorati amici, *Athenaeum*, n. s., XI, fasc. 2, 1933, pp. 136-141.

108. Aspetti di Michele Rostovzev, *La Nuova Italia*, IV, 5-6, 1933, pp. 160-164.
Ristampato in *Contributo*, pp. 327-339: *vedi* n. 312.

109. Ancora sul culto degli elefanti per la luna, *Athenaeum*, n. s., XI, fasc. 3, 1933, pp. 267-268.

110. Dalla spedizione scitica di Filippo alla spedizione scitica di Dario, *Athenaeum*, n. s., XI, fasc. 4, 1933, pp. 336-359.

111. Per il centenario dell'' Alessandro Magno ' di J. G. Droysen; un contributo, *Leonardo*, IV, dicembre 1933, pp. 510-516.
Ristampato in *Contributo*, pp. 263-273: *vedi* n. 312.

112. L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei, *RFIC*, n. s., XI, fasc. 4, 1933, pp. 477-487.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 489-497: *vedi* n. 436.

113. Questioni di storia ionica arcaica. Introduzione: 1. Le leggende su Efeso e Mileto, *Studi Italiani di Filologia Classica*, n. s., X, 4, 1933, pp. 259-297.

114. La valutazione di Filippo il Macedone in Giustino, *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXVI, fasc. 11-15, 1933, pp. 983-996.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 225-238.

114bis. *Vedi* n. 95.

115. Recensione a *International Bibliography of Historical Sciences; second year (1927)* (International Committee of Historical Sciences, Washington, 1932, pp. LXXX, 428), *Bollettino di Filologia Classica*, n. s., III, 8-9, 1932-33, pp. 211-213.

116. Recensione a Bruno Lavagnini, *Saggio sulla storiografia greca* (Bari, Laterza, 1933, pp. 99), *Bollettino di Filologia Classica*, n. s., III, 8-9, 1932-33, pp. 216-218.

117. Recensione a Franz Geiger, *Philon von Alexandreia als sozialer Denker* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, XIV. Heft. Stuttgart, Kohlhammer, 1932, pp. XI, 118), *RFIC*, n. s., XI, fasc. 1, 1933, pp. 94-98.

118. Recensione a Cecil Roth, *Gli Ebrei in Venezia*, trad. di Dante Lattes (Roma, Cremonese, 1933, pp. VII, 446), *La Nuova Italia*, IV, 4, 1933, pp. 142-143.

119. Recensione a Hazel D. Hansen, *Early Civilization in Thessaly* (The Johns Hopkins University Studies in Archaeology, no. 15, Baltimore, 1933, pp. 186), *Bollettino di Filologia Classica*, n. s., III, 11-12, 1932-33, pp. 323-324.

120. Recensione a Willy Hüttl, *Antoninus Pius*, Zweiter Band (Prag, J. G. Calve, 1933, pp. 372), *Bollettino di Filologia Classica*, n. s., III, 11-12, 1932-33, p. 334.

121. Recensione a G. Sanna, *Saggio bibliografico sulla storia romana* (Firenze, La Nuova Italia, s. d., [ma 1932], pp. 219), *Leonardo*, IV, luglio 1933, pp. 296-298.
cfr. n. 125.

122. Recensione a Giulio Beloch, *Le monarchie ellenistiche e la repubblica romana*, trad. di Gonerilla Capone (Biblioteca di Cultura Moderna, n. 231, Bari, Laterza, 1933, pp. 207), *Leonardo*, IV, agosto-settembre 1933, pp. 386-388.

123. Recensione a E. Skard, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia* (*Avh. utg. av Norske Videns. Akad. i Oslo*, II, 2, 1931, pp. 106 e ristampa, Oslo, Dybwad, 1932), *Leonardo*, IV, ottobre 1933, p. 479.

124. Recensione a E. Della Valle, *Il Ciclope di Euripide*, tradotto in versi italiani con un saggio critico sul dramma (Biblioteca di Cultura Moderna, n. 236, Bari, Laterza, 1933, pp. 100), *Leonardo*, IV, ottobre 1933, p. 480.

125. Postilla ad una recensione (a proposito della recensione a G. Sanna, *Saggio bibliografico sulla storia romana*), *Leonardo*, IV, dicembre 1933, p. 546.
vedi n. 121.

126. Recensione a Michael Rostovtzeff, *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*, trad. di G. Sanna (Firenze, La Nuova Italia, 1933, pp. XIX, 723), *Bull. del Museo dell'Imp. Rom.*, 4, 1933, p. 121.

[articoli su storia antica in *Enciclopedia Italiana*, voll. XVII, XVIII, XIX e XX, 1933: *vedi* Appendice].

1934

127. *Claudius: the Emperor and his Achievement*, translated by W. D. Hogarth (Oxford, Clarendon Press, 1934, pp. XVI, 125).
— — *vedi* n. 78 per il testo italiano.
— — 2nd ed., 1961: *vedi* n. 375 e 387.

128. *Filippo il Macedone. Saggio sulla storia greca del IV secolo A. C.* (Firenze, Felice Le Monnier, 1934, pp. XVI, 211).

129. *Sommario di storia delle civiltà antiche, I: L'Oriente e la Grecia* (Firenze, La Nuova Italia, 1934, pp. XVI, 234).
— — 2ª ed. 1937: *vedi* n. 184.
— — 3ª ed. riv. 1938: *vedi* n. 193.
— — ristampa 1946: *vedi* n. 246.
cfr. n. 130, 175, 176, 342, 376.

130. *Sommario di storia delle civiltà antiche, II: Roma* (Firenze, La Nuova Italia, 1934, pp. XVI, 340).
— — ristampa 1958: *vedi* n. 342.

— — ristampa 1961: *vedi* n. 376.
— — *Roma fino al 133 a. C.*; ristampa 1936: *vedi* n. 175.
— — *Roma fino al 133 a. C.*; 2ª ed. 1937: *vedi* n. 184.
— — *Roma fino al 133 a. C.*; 3ª ed. riv. 1938: *vedi* n. 193.
— — *Roma dal 133 a. C.*; 2ª ed. riv. e corr. 1936: *vedi* n. 176.
cfr. n. 129, 175, 246.

131. Livio, Plutarco e Giustino su virtù e fortuna dei Romani: contributo alla ricostruzione della fonte di Trogo Pompeo, *Athenaeum*, n. s., XII, fasc. 1, 1934, pp. 45-56.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 499-511: *vedi* n. 436.

132. Severo Alessandro *archisynagogus*. Una conferma alla 'Historia Augusta', *Athenaeum*, n. s., XII, fasc. 2, 1934, pp. 151-153.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 531-533.

133. Il re di Sparta e le leve dei perieci, *Athenaeum*, n. s., XII, fasc. 3, 1934, pp. 255-256.

134. Manto e l'oracolo di Apollo Clario, *RFIC*, n. s., XII, fasc. 3, 1934, pp. 313-321.

135. Su una battaglia tra Assiri e Greci, *Athenaeum*, n. s., XII, fasc. 4, 1934, pp. 412-416.

136. La κοινὴ εἰρήνη dal 386 al 338 a. C., *RFIC*, n. s., XII, fasc. 4, 1934, pp. 482-514.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 393-419: *vedi* n. 436.

137. Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a. C. - 70 d. C.). I. Da Pompeo ad Erode, *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 2, III, 1934, pp. 183-222. II. Da Erode alla distruzione di Gerusalemme, *ibid.*, pp. 347-396.
Ristampa 1967: *vedi* n. 474.

138. Il re degli Ioni nella provincia romana di Asia, *Atti del III Congresso Nazionale di Studi Romani*, vol. 1, 1934, pp. 429-434 (Istituto di Studi Romani, Roma).

139. Herod of Judaea. (With a note on Josephus as a source for the History of Judaea) (transl. by M. P. Charlesworth), in *Cambridge Ancient History*, vol. X, 1934, chap. XI, pp. 316-339, 884-887. Bibliography on pp. 932-935.

140. Nero. (With a note on the persecution of the Christians) (transl. by M. P. Charlesworth), in *Cambridge Ancient History*, vol. X, 1934, chap. XXI, pp. 702-742, 887-888. Bibliography on pp. 978-984.

141. Rebellion within the Empire (trans. by M. P. Charlesworth), in *Cambridge Ancient History*, vol. X, 1934, chap. XXV, pp. 849-865. Bibliography on pp. 991-993.

142. Studien über griechische Geschichte in Italien von 1913-1933 [con bibliografia] (= Gli studi di storia greca in Italia nel ventennio 1913-1933), *Italienische Kulturberichte*, 1. Jahrgang [1934], S. 163-195 (Leipzig, Romanisches Seminar der Univ., 1934).
Ristampato in *Contributo*, pp. 299-326: *vedi* n. 312.

143. Recensione a Hans Schaefer, *Staatsform und Politik: Untersuchungen zur griechischen Geschichte des 6. und 5. Jahrhunderts* (Lipsia, Dieterich, 1932, pp. VI, 283), *Leonardo*, V, gennaio 1934, pp. 35-38.

144. Recensione a Maria Marchesini, *Omero, l'Iliade e l'Odissea: due saggi critici* (Biblioteca di Cultura Moderna, n. 243, Bari, Laterza, 1934, pp. XI, 138), *Leonardo*, V, febbraio 1934, pp. 70-71.

145. Recensione a *International Bibliography of Historical Sciences; third year (1928)* (International Committee of Historical Sciences, Washington, 1933, pp. CVII, 459). *Id.; fourth year (1929)* (1934, pp. CVII, 427), *Bollettino di Filologia Classica*, n. s., IV, 9-10, 1933-34, p. 209.

146. Recensione a Meyer Reinhold, *Marcus Agrippa: A Biography, etc.* (Geneva, New York, W. F. Humphrey Press, 1933, pp. IX, 203), *Bollettino di Filologia Classica*, n. s., IV, 9-10, 1933-34, pp. 228-229.

147. Recensione a Julius Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the years 200 C. E. and 500 C. E.* (London, Oxford University Press, 1932, pp. XII, 205), *Leonardo*, V, aprile 1934, pp. 185-6.

148. Recensione a W. W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (The Raleigh Lecture on History, 1933, *Proceedings of the British Academy*, vol. XIX, London, Humphrey Milford, [1933], pp. 46), *Leonardo*, V, maggio 1934, pp. 232-233.

149. Recensione a B. R. Motzo, *Caesariana et Augusta* (Estratto degli Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della R. Università di Cagliari, Roma, 1933, pp. 70), *Leonardo*, V, agosto 1934, p. 372.

150. Storia romana. Recensione a *Einleitung in die Altertumswissenschaft;* herausg. A. Gercke und E. Norden, 3. Aufl., III: 2, J. Vogt und E. Kornemann (Berlino-Lipsia, Teubner, 1933, pp. 186), *La Cultura*, n. s., 5 (XIII), fasc. 7, 1934, p. 106.

151. Recensione a M. A. Levi, *Roma negli studi storici italiani* (Torino, L'Erma, 1934, pp. 48), *Leonardo*, V, dicembre 1934, pp. 565-567. cfr. n. 162.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 659-662.

[articoli su storia antica in *Enciclopedia Italiana*, voll. XXI, XXII, XXIII, e XXIV, 1934: *vedi* Appendice].

1935

152. Genesi storica e funzione attuale del concetto di ellenismo, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, serie 2, XVI, 3, fasc. 1, 1935, pp. 10-37.
Ristampato in *Contributo*, pp. 165-193: *vedi* n. 312.

153. L'egemonia tebana in Senofonte e in Eforo, *Atene e Roma*, serie III, anno III, n. 2, 1935, pp. 101-117.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 347-365: *vedi* n. 436.

154. Re e popolo in Macedonia prima di Alessandro Magno, *Athenaeum*, n. s., XIII, fasc. 1-2, 1935, pp. 3-21.

155. La storia di Eforo e le Elleniche di Teopompo, *RFIC*, n. s., XIII, fasc. 2, 1935, pp. 180-204.

156. Su alcuni dati della vita di Epicuro, *RFIC*, n. s., XIII, fasc. 3, 1935, pp. 302-316.

157. Sullo svolgimento della battaglia dei Campi Raudii, *RFIC*, n. s., XIII, fasc. 3, 1935, pp. 367-369.

158. I regni indigeni dell'Africa romana, in *Africa Romana;* scritti di A. G. Amatucci [e altri] . . . (Istituto di Studi Romani. Milano, U. Hoepli, 1935, pp. XI, 253), pp. 83-103.

159. Sodales Flaviales Titiales e culto di Giove, *Bull. della Comm. Arch. Com.*, LXIII, 1935, pp. 165-171.

160. Recensione a Piero Treves, *Demostene e la libertà greca* (Biblioteca di Cultura Moderna, n. 230, Bari, Laterza, 1933, pp. 202), *Athenaeum*, n. s., XIII, fasc. 1-2, 1935, pp. 137-142.

161. Recensione a Mario Attilio Levi, *Ottaviano capoparte. Storia politica di Roma durante le ultime lotte di supremazia*, voll. 2 (Firenze, La Nuova Italia, 1933, pp. 261, 277), *Athenaeum*, n. s., XIII, fasc. 1-2, 1935, pp. 142-145.

162. [Risposta a M. A. Levi], *Leonardo*, VI, gennaio 1935, p. 39. [*vedi* n. 151].

163. Recensione a Giuseppe Sergi, *Da Alba Longa a Roma. Inizio dell'incivilimento in Italia ovvero Liguri e Siculi . . . Ricerche storico-archeologiche* (Torino, Bocca, 1934, pp. XI, 194), *Leonardo*, VI, febbraio 1935, pp. 87-88.

164. Recensione a Maria Stella Carta, *Tessuti, fogge e decorazioni nell'abito muliebre in Grecia e a Roma* (Saggi e Studi Critici, n. 2, Palermo, Trimarchi, 1934, pp. 62), *Leonardo*, VI, febbraio 1935, p. 90.

165. Recensione a Melchiorra Corseri, *La commedia nuova e la donna nell'età ellenistica* (Saggi e Studi Critici, n. 3, Palermo, Trimarchi, 1934, pp. 94), *Leonardo*, VI, febbraio 1935, p. 90.

166. Recensione a G. P. Amato, *La rivolta di Catilina* (Messina, Principato, 1934, pp. 148), *Leonardo*, VI, marzo 1935, p. 134.

167. Recensione a G. Ricciotti, *Storia di Israele, II: Dall'esilio al 135 dopo Cristo* (Torino, Soc. Ed. Internazionale, 1934, pp. 570), *Leonardo*, VI, marzo 1935, pp. 134-135.

168. Recensione a F. G. Lo Bianco, *Storia dei collegi artigiani dell'impero* (Bologna, Zanichelli, 1934, pp. 138), *Leonardo*, VI, maggio 1935, p. 233.

169. Recensione a A. Rostagni, « La Vita d'Orazio di Svetonio ne' suoi elementi e nelle sue fonti » (*Atti della Reale Accademia di Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXX, 1934-35, pp. 38), *Leonardo*, VI, giugno 1935, p. 233.

170. Recensione a Fritz Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts. Vorlesungen gehalten an der Universität Berlin* (Monaco, Duncker und Humblot, 1934, pp. 188), *Leonardo*, VI, luglio-agosto 1935, pp. 362-363.

171. Recensione a Stephan Brassloff, *Sozial-politische Motive in der römischen Rechtsentwicklung* (Vienna, Moritz Perles, 1933, pp. 155), *Leonardo*, VI, luglio-agosto 1935, pp. 362-363.

172. Recensione a Giovanni Niccolini, *I fasti dei tribuni della plebe* (Fondazione Guglielmo Castelli, n. 7. Milano, Giuffrè, 1934, pp. XVI, 589), *Leonardo*, VI, luglio-agosto 1935, p. 363.

173. Recensione a Bibliothek Warburg, *Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike, Band 1: Die Erscheinungen des Jahres 1931* (London, Cassel, 1934, pp. XXVIII, 333), *Leonardo*, VI, novembre 1935, p. 491.

174. Recensione a G. M. Columba, *Ricerche storiche, I: Geografia e geografi del mondo antico* (Palermo, Trimarchi, 1935, pp. 359), *Leonardo*, VI, dicembre 1935, p. 511.

[articoli su storia antica in *Enciclopedia Italiana*, voll. XXV, XXVI, XXVII e XXVIII, 1935: *vedi* Appendice].

1936

175. *Sommario di storia delle civiltà antiche, I: L'Oriente, la Grecia e Roma, fino al 133 a. C.* (Firenze, La Nuova Italia, 1936, pp. x, 352).
— — 2ª ed. 1937: *vedi* n. 184.
— — 3ª ed. riv. 1938: *vedi* n. 193.
vedi n. 129, 130, 246.
cfr. n. 176, 342, 376.

176. *Sommario di storia delle civiltà antiche, II: Roma dal 133 a. C.;* 2ª ed. riv. e corr. (Firenze, La Nuova Italia, 1936, pp. 219).
vedi n. 130, 342, 376.
cfr. n. 129, 175, 184, 193, 246.

177. Note sulla storia di Rodi. 1. Atena Lindia e l'unità di Rodi. 2. La reazione oligarchica del 391-390. 3. La lotta dei Rodii contro Artemisia di Caria. 4. Una riforma costituzionale di Camiro. 5. La difesa dei *sacra* lindii, *RFIC*, n. s., XIV, fasc. 1, 1936, pp. 49-63.

178. Un momento di storia greca: la pace del 375 a. C. e il Plataico di Isocrate, *Athenaeum*, n. s., XIV, fasc. 1-2, 1936, pp. 3-35.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 421-455: *vedi* n. 436.

179. La formazione della moderna storiografia sull'impero romano, *RSI*, XLVIII, fasc. 1, 1936, pp. 35-60; fasc. 2, 1936, pp. 19-48.
vedi n. 199 [Ristampa in *Quaderni della RSI*, 1938].
Ristampato in *Contributo*, pp. 107-164: *vedi* n. 312.

180. Per l'unità logica della Λακεδαιμονίων πολιτεία di Senofonte, *RFIC*, n. s., XIV, fasc. 2, 1936, pp. 170-173.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 341-345: *vedi* n. 436.

181. Due punti di storia romana arcaica, *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, II, fasc. 2, 1936, pp. 373-398.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 329-361.

182. Per la storia della pubblicistica sulla κοινὴ εἰρήνη nel IV secolo a. C., *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 2, V, fasc. 2, 1936, pp. 97-123.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 457-487: *vedi* n. 436.

183. Recensione a F. Ollier, *La république des Lacédémoniens*, texte et

traduction avec introduction et commentaire (Lyon, Box Frères, L. Riou, 1934, pp. XLIV, 79), *RFIC*, n. s., XIV, fasc. 2, 1936, p. 207.

[articoli su storia antica in *Enciclopedia Italiana*, voll. XXIX, XXX, XXXI e XXXII, 1936: *vedi* Appendice].

1937

184. *Sommario di storia delle civiltà antiche, I: L'Oriente, la Grecia e Roma fino al 133 a. C.;* 2ª ed. (Firenze, La Nuova Italia, 1937, pp. x, 352).
— — 3ª ed. riv. 1938: *vedi* n. 193.
vedi n. 129, 130, 175, 246, 342, 376.
cfr. n. 176.

185. Note marginali di storia della filologia classica: 1. Il contributo dell'autobiografia alla valutazione del Gibbon. 2. Il saggio di F. Creuzer su Gallieno. 3. Dall'epistolario di A. Boeckh. 4. Giudizi italiani su storici greci, *RSI*, XLIX, fasc. 3, 1937, pp. 70-78.
Ristampato in *Contributo*, pp. 379-387: *vedi* n. 312.

186. Uno schema etnografico e una presunta legge punica, *Rivista degli Studi Orientali*, XVI, 1935-1937, pp. 228-229.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 515-517.

187. Recensione a Wilhelm Luther, '*Wahrheit*' *und* '*Lüge*' *im ältesten Griechentum* (Leipzig, Noske, 1935, pp. 178 = Diss. Borna), *RFIC*, n. s., XV, fasc. 2, 1937, pp. 207-208.

188. Recensione a H. D. Westlake, *Thessaly in the Fourth Century B. C.* (London, Methuen, 1935, pp. 248), *RFIC*, n. s., XV, fasc. 2, 1937, pp. 219-220.

189. Recensione a Jérôme Carcopino, *Histoire romaine, II: La République romaine de 133 à 44 avant J. C.*, voll. 2 (Collezione « Histoire Générale » diretta da G. Glotz. Paris, Les Presses Universitaires, 1935-36, pp. 1059), *RSI*, XLIX, fasc. 3, 1937, pp. 79-84.

190. Recensione a Harald Patzer, *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage* (Neue Deutsche Forschungen, Bd. 129, Abteilung Klassische Philologie, VI. Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1937, pp. 118), *RFIC*, n. s., XV, fasc. 3, 1937, pp. 284-287.

191. Recensione a Felix Rütten, *Die Victorverehrung im christlichen Altertum: eine kultgeschichtliche und hagiographische Studie* (Studien zur

Geschichte und Kultur des Altertums XX, 1. Paderborn, Schöningh, 1936, pp. 182), *RFIC*, n. s., XV, fasc. 4, 1937, pp. 410-412.

192. Recensione a Ferdinando de Paola, *Le sentenze di Sesto:* Introduzione, testo e versione (Milano, Società Anonima Dante Alighieri, 1937, pp. CXXXV, 96), *RFIC*, n. s., XV, fasc. 4, 1937, pp. 424-426.

[articoli su storia antica in *Enciclopedia Italiana*, voll. XXXIII, XXXIV e XXXV, 1937: *vedi* Appendice].

1938

193. *Sommario di storia delle civiltà antiche, I: L'Oriente, la Grecia e Roma, fino al 133 a. C.;* 3ª ed. riv. (Firenze, La Nuova Italia, 1938, pp. 354).
vedi n. 129, 130, 175, 176, 184, 246, 342, 376.

194. Studi sugli ordinamenti centuriati, *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 4, fasc. 2, 1938, pp. 509-520.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 363-375.

195. Dubbi intorno alle teorie letterarie del 'De Pythiae oraculis' di Plutarco, *Athenaeum*, n. s., XVI, fasc. 2-3, 1938, pp. 158-163.

196. Tre figure mitiche: 'Tanaquilla', 'Gaia Cecilia', 'Acca Larenzia', *Miscellanea della Facoltà di Lettere e Filosofia, R. Università di Torino*, serie II, 1938, pp. 3-28.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 455-485.

197. I problemi delle istituzioni militari di Augusto, *Augustus. Studi in occasione del bimillenario Augusteo* ad opera di V. Arangio-Ruiz e altri (R. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, Bardi, 1938, pp. 444), pp. 195-215.

198. Una osservazione sulla politica tributaria di Roma in Oriente, *Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Romani*, I, 1938, pp. 280-283 (Roma, Istituto di Studi Romani).

199. *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano* (Torino, Paravia, 1938, pp. 59). [*Quaderno della Rivista Storica Italiana*].
vedi n. 179 (*RSI*, 1936).
Ristampato in *Contributo*, pp. 107-164: *vedi* n. 312.

200. *Thybris Pater* (Torino, Bona, 1938, pp. 27).
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 609-639: *vedi* n. 436.

201. Recenti Sillogi epigrafiche italiane, *Leonardo*, IX, gennaio 1938, pp. 82-85. [1. *Inscriptiones Creticae: I Tituli Cretae mediae praeter Gortynios* a cura di Margherita Guarducci (Roma, La Libreria dello Stato, 1935, pp. XIV, 356); 2. Mario Buffa, *Nuova raccolta di iscrizioni etrusche* (Firenze, Rinascimento del Libro, 1935, pp. 360); 3. O. A. Danielsson e E. Settig, *Corpus Inscriptionum Etruscarum*, vol. II, 1, 3; 4. G. Devoto, *Tabulae Iguvinae* (Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1937, pp. 446); 5. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII, 3, *Elogia* (Roma, La Libreria dello Stato, 1937, pp. 86); 6. C. Barini (ed.), *Res Gestae Divi Augusti* (Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1937, pp. 97); 7. P. J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, vol. I, *Europe* (Roma, Parigi, 1936, pp. CXLIV, 687)].

202. Recensione a *Plutarque 'Sur les oracles de la Pythie'*; texte et traduction avec une introduction et des notes par Robert Flacelière (*Annales de l'Université de Lyon*, III, 4, Paris, Les Belles Lettres, 1937, pp. 177), *RFIC*, n. s., XVI, fasc. 1, 1938, pp. 92-93.

203. Recensione a Paul Cloché, *Démosthène et la fin de la démocratie athénienne* (Paris, Payot, 1937, pp. 333), *RFIC*, n. s., XVI, fasc. 1, 1938, pp. 102-103.

204. Recensione a Goffredo Bendinelli, *Dottrina dell'archeologia e della storia dell'arte. Storia-metodo-bibliografia* (Milano, Società Editrice Dante Alighieri, 1938, pp. 495), *RFIC*, n. s., XVI, fasc. 1, 1938, pp. 107-108.

205. Recensione a *The Cambridge Ancient History*, vol. XI: *The Imperial Peace, A. D. 70-192*, edited by S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth (Cambridge University Press, 1936, pp. 997), *RFIC*, n. s., XVI, fasc. 2, 1938, pp. 200-202.

206. Recensione a Heinz Richard Graf, *Kaiser Vespasian. Untersuchungen zu Suetons 'Vita Divi Vespasiani'* (Stuttgart, Kohlhammer, 1937, pp. 149), *RFIC*, n. s., XVI, fasc. 2, 1938, p. 216.

207. Recensione a Goffredo Bendinelli, *Il tesoro di argenteria di Marengo, etc.* (Fascicolo I dei *Monumenti d'Arte Antica* editi a cura della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Torino, Bona, 1937, pp. 70), bozza di stampa della *RFIC*: 18 luglio 1938 [non pubblicato per le leggi razziali].

208. Recensione a Heinrich Gottlieb Strebel, *Wertung und Wirkung des thukydideischen Geschichtswerkes in der griechisch-römischen Literatur* (Eine literargeschichtliche Studie nebst einem Exkurs über Appian als Nachahmer des Thukydides. Diss. München, 1935), *Gnomon*, Bd. 14, Heft 5, 1938, p. 287.

[articoli su storia antica e religione in *Enciclopedia Italiana*, 1ª Appendice, 1938: *vedi* Appendice].

1940

209. Recensione a Ronald Syme, *The Roman Revolution* (Oxford, Clarendon Press, 1939, pp. 568), *JRS*, 30, 1940, pp. 75-80.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 407-416: *vedi* n. 364.

210. Recensione a Karl Kerényi, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität* (Wien-Amsterdam-Leipzig, Franz Leo, [1937], pp. 280), *JRS*, 30, 1940, pp. 208-210.

211. Recensione a *Papers of the British School at Rome*, vol. XV (New Series, vol. II. London, Macmillan, published for the Subscribers, 1939, pp. 59), *JRS*, 30, 1940, pp. 212-213.

212. Recensione a D. E. L. Haynes e P. E. D. Hirst, *Porta Argentariorum* (Supplementary Paper of the British School at Rome: London, Macmillan, 1939, pp. 43), *JRS*, 30, 1940, pp. 213-215.

1941

213. Recensione a Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (London, Allen and Unwin, 1939, pp. 243), *JRS*, 31, 1941, pp. 149-157.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 375-388: *vedi* n. 364.

214. Recensione a A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship* (Oxford, Clarendon Press, 1939, pp. 315), *JRS*, 31, 1941, pp. 158-165.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 389-400: *vedi* n. 364.

215. Recensione a C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture: a Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (Oxford, Clarendon Press, 1940, pp. 523), *JRS*, 31, 1941, pp. 193-194.

1942

216. ' Terra marique ', *JRS*, 32, 1942, pp. 53-64.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 431-446: *vedi* n. 364.

217. Camillus and Concord, *The Classical Quarterly*, XXXVI, 3-4, October 1942, pp. 111-120.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 89-104: *vedi* n. 364.

218. The Peace of the Ara Pacis, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, 1942, pp. 228-231.

219. The Crisis in the Roman State: from Sallust to Tacitus. [Sommario in] *Report of a Joint Meeting of the Hellenic and Roman Societies*, 1942, p. 7.

220. Recensione a F. W. Walbank, *Philip V of Macedon* (Cambridge University Press, 1940, pp. 387), *The Oxford Magazine*, 12. II. 1942, pp. 188-189.

221. Recensione a A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian* (Oxford, Clarendon Press, 1940, pp. 393), *The Oxford Magazine*, 5. III. 1942, pp. 239-240.

222. Recensione a Laura Robinson, *Freedom of Speech in the Roman Republic.* (A dissertation submitted to the Johns Hopkins University, Baltimore. Printed by J. H. Furst Company, Baltimore, and distributed by the author, Center College, Kentucky, 1940, pp. 93), *JRS*, 32, 1942, pp. 120-124.

223. Recensione a Vincent M. Scramuzza, *The Emperor Claudius* (Harvard Historical Studies, XLIV, Cambridge, Mass., 1940, pp. 328), *JRS*, 32, 1942, pp. 125-127.

224. Recensione a G. E. F. Chilver, *Cisalpine Gaul: Social and Economic History from 49 B. C. to the Death of Trajan* (Oxford, Clarendon Press, 1941, pp. 235), *JRS*, 32, 1942, pp. 135-138.

1943

225. The Atthidographers. Recensione a Lionel Pearson, *The Local Historians of Attica* (Philological Monographs, XI. Philadelphia, American Philological Association; Oxford, Blackwell, 1942, pp. XII, 164), *The Classical Review*, LVII, 2, Sept. 1943, pp. 73-74.

226. Rostovtzeff's Twofold History of the Hellenistic World *Journal of Hellenic Studies*, 63, 1943, pp. 116-117.
Ristampato in *Contributo*, pp. 335-339: *vedi* n. 312.

227. Recensione a Emanuele Ciaceri, *Le origini di Roma: la monarchia e la prima fase dell'età repubblicana, dal sec. VIII alla metà del sec. V a. C.* (Milano - Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 1937, pp. 473), *JRS*, 33, 1943, pp. 101-103.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 401-407: *vedi* n. 364.

228. Recensione a *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. LXXII, 1941, edited by T. R. S. Broughton, *JRS*, 33, 1943, pp. 117-118.

229. Recensione a Fritz Hellmann, *Livius-Interpretationen* (Berlin, Walter de Gruyter, 1939, pp. 108), *JRS*, 33, 1943, p. 120.

230. Recensione a V. Basanoff, « Il Pomerium Palatinum » (*Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, serie VI, vol. IX, fasc. I, 1939, pp. 109), *JRS*, 33, 1943, p. 121.

1944

231. Sea-Power in Greek Thought, *The Classical Review*, LVIII, 1, May 1944, pp. 1-7.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 57-67: *vedi* n. 364.

232. Literary Chronology of the Neronian Age, *The Classical Quarterly*, XXXVIII, 3-4, July-October 1944, pp. 96-100.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 454-461: *vedi* n. 364.

233. Recensione a W. H. Fyfe, *Aristotle's Art of Poetry: a Greek view of poetry and drama* (Oxford, Clarendon Press, 1940, pp. XXXII, 82), *Journal of Hellenic Studies*, 64, 1944, p. 117.

234. Recensione a G. Percival, *Aristotle on Friendship: being an expanded translation of the Nicomachean Ethics, Books VIII and IX* (Cambridge University Press, 1940, pp. XXXIX, 151), *Journal of Hellenic Studies*, 64, 1944, pp. 117-118.

235. Recensione a *The Cambridge Ancient History*, vol. X: *The Augustan Empire, 44 B. C.-70 A. D.*, edited by S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth (Cambridge University Press, 1934, pp. XXXII, 1057), *JRS*, 34, 1944, pp. 109-116.

236. Recensione a Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne* (London, Allen and Unwin, 1939, pp. 293), e R. S. Lopez, « Mohammed and Charlemagne, a revision » (*Speculum*, XVIII, 1943, pp. 14-38), *JRS*, 34, 1944, pp. 157-158.

237. Recensione a E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven, Yale University Press, 1940, pp. XII, 223), *JRS*, 34, 1944, pp. 163-165.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 619-624.

1945

238. The Locrian Maidens and the Date of Lycophron's 'Alexandra', *The Classical Quarterly*, XXXIX, 1-2, January-April 1945, pp. 49-53.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 446-453: *vedi* n. 364.

239. La storia antica in Inghilterra, *Il Mese*, III, 18, giugno 1945, pp.728-733.

240. Recensione a Jacques Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome, 281-31* (Collection Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1942, pp. xxx, 678), *JRS*, 35, 1945, pp. 99-104.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 677-687: *vedi* n. 436.

241. Recensione a Friedrich Cornelius, *Untersuchungen zur frühen römischen Geschichte* (München, Ernst Reinhardt, 1940, pp. 128), *JRS*, 35, 1945, pp. 127-129.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 689-695: *vedi* n. 436.

242. Recensione a Franz Altheim, *Die Soldatenkaiser* (Frankfurt a. M., Klostermann, 1939, pp. 304), *JRS*, 35, 1945, pp. 129-131.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 745-748: *vedi* n. 436.

243. Recensione a P. Zancan, *Tito Livio. Saggio storico* (Milano, Mondadori, 1940, pp. 246), *JRS*, 35, 1945, pp. 142-143.

244. Recensione a *Tite Live, 'Histoire Romaine', tome 1, livre 1;* texte établi par J. Bayet et traduit par G. Baillet (Collection Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1940, pp. cxxxii, 99, 97), *JRS*, 35, 1945, p. 144.

245. Recensione a Gertrude Slaughter, *Calabria the first Italy* (Madison, University of Wisconsin Press, 1939, pp. 322), *JRS*, 35, 1945, p. 146.

1946

246. *Sommario di storia delle civiltà antiche, I: L'Oriente e la Grecia; II: Roma* (Firenze, La Nuova Italia, 1946, pp. xii, 236, e xvi, 340). [Ristampa della prima edizione].
vedi n. 129, 175, 184, 193.
cfr. n. 130, 176, 342, 376.

247. Friedrich Creuzer and Greek Historiography, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX, 1946, pp. 152-163.
Ristampato in *Contributo*, pp. 233-248 (*vedi* n. 312) e in *Studies in Historiography*, pp. 75-90 (*vedi* n. 437).

248. Recensione a Santo Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano: ricerche di storia romana arcaica* (Catania, G. Agnini editore, [1945], pp. 272), *JRS*, 36, 1946, pp. 197-198.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 673-676: *vedi* n. 436.

249. Recensione a M. Pallottino, *Gli Etruschi*, 2ª ed. riv. (Roma, Casa Editrice Carlo Colombo, 1940, pp. 295), e M. Renard, *Initiation à l'Étruscologie*, 2ᵉ éd. rev. et augmentée (Collection Lebègue, Bruxelles, Office de Publicité, 1943, pp. 88), *JRS*, 36, 1946, pp. 198-199.

250. Recensione a Hans Drexler, *Tacitus, Grundzüge einer politischen Pathologie* (' Auf dem Wege zum Nationalpolitischen Gymnasium ', Heft 8. Frankfurt am Main, M. Diesterweg, 1939, pp. 200); Emanuele Ciaceri, *Tacito* (' I grandi Italiani, Collana di Biografie ', vol. III. Torino, Unione Tipografica Editrice Torinese, 1945, pp. 239); Willy Theiler, « Tacitus und die antike Schicksalslehre » (*Phyllobolia für Peter von der Mühll zum 60. Geburtstag*, Basel, Bruno Schwabe, 1945, pp. 35-90), *JRS*, 36, 1946, pp. 225-226.

1947

251. The First Political Commentary on Tacitus, *JRS*, 37, 1947, pp. 91-101.
Ristampato in *Contributo*, pp. 37-59: *vedi* n. 312.

252. Il « Tacito Español » di B. Alamos de Barrientos e gli « Aphorismos » di B. Arias Montano [Inedito, 1947]. *Contributo*, pp. 61-66: *vedi* n. 312.

1948

253. Recensione a S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente: ricerche di storia greca arcaica* (Firenze, 1947, pp. VIII, 408), *RSI*, LX, fasc. 1, 1948, pp. 127-132.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 581-588.

254. Recensione a Jérôme Carcopino, *Le Maroc antique* (Paris, Gallimard, 1943, pp. 336), *RSI*, LX, fasc. 2, 1948, pp. 274-276.

255. Recensione a Paul Koschaker, *Europa und das Römische Recht* (München, Biederstein, 1947, pp. 378), *RSI*, LX, fasc. 2, 1948, pp. 276-277.

256. Recensione a A. Peretti, *Luciano, un intellettuale greco contro Roma*

(Firenze, La Nuova Italia, 1946, pp. 154), *RSI*, LX, fasc. 3, 1948, pp. 430-432.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 641-644.

257. Recensione a Franz Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, I (Halle, Max Niemeyer, 1947, pp. 353), *RSI*, LX, fasc. 4, 1948, pp. 598-600.

258. Recensione a *L. Annaei Senecae 'Divi Claudii Apocolocyntosis': introduzione, testo critico e commento con traduzione e indici di C. F. Russo* (Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. 158), *RSI*, LX, fasc. 4, 1948, pp. 605-606.

259. Recensione a R. Henry, *Ctésias, 'La Perse, L'Inde' - Les Sommaires de Photius* (Collection Lebègue, Bruxelles, Office de Publicité, 1947, pp. 99), *The Classical Review*, LXII, 3-4, Dec. 1948, pp. 132-133.

[articoli in *Enciclopedia Italiana*, 2ª Appendice, voll. 1 e 2, 1948: *vedi* Appendice].

1949

260. Ricerche preistoriche in Inghilterra, *RSI*, LXI, fasc. 2, 1949, pp. 275-284.
Ristampato in *Contributo*, pp. 355-365: *vedi* n. 312.

261. Notes on Petrarch, John of Salisbury and the 'Institutio Traiani', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XII, 1949, pp. 189-190.
Ristampato in *Contributo*, pp. 377-379: *vedi* n. 312.

262. [Lettera a Bristol City Council in risposta alla questione « Who was Father Neptune? » dibattuta a Bristol Public Works Committee a proposito di un monumento], *Bristol Evening Post*, Wednesday, 12. X. 1949, e *Daily Express*, Thursday, 13. X. 1949.

263. Felice Momigliano, 1866-1924, *Nel venticinquesimo anniversario della morte di Felice Momigliano* (Mondovì, a cura del comitato per le onoranze a Felice Momigliano, 1949), pp. 19-21.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 843-849: *vedi* n. 436.

264. Recensione a F. A. Lepper, *Trajan's Parthian War* (Oxford University Press, 1948, pp. 224), *RSI*, LXI, fasc. 1, 1949, pp. 124-127.

265. Recensione a M. L. Clarke, *Greek Studies in England, 1700-1830* (Cambridge University Press, 1945, pp. 255), *RSI*, LXI, fasc. 1, 1949, pp. 132-134.
Ristampato in *Contributo*, pp. 390-393: *vedi* n. 312.

266. Recensione a Antonio Bernardini e Gaetano Righi, *Il concetto di filologia e di cultura classica nel mondo moderno* (Bari, Laterza, 1947, pp. 686), *RSI*, LXI, fasc. 2, 1949, pp. 285-286.
Ristampato in *Contributo*, pp. 393-395: *vedi* n. 312.

267. Recensione a F. Jacoby, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens* (Oxford, Clarendon Press, 1949, pp. VI, 431), *RSI*, LXI, fasc. 4, 1949, pp. 604-607.

268. Recensione a Ernst Meyer, *Römischer Staat und Staatsgedanke* (Zürich, Artemis-Verlag, 1948, pp. 466), *JRS*, 39, 1949, pp. 155-157.
Ristampato in *Contributo*, pp. 395-399: *vedi* n. 312.

269. Recensione a José Ruysschaert, «Juste Lipse et les 'Annales' de Tacite; une méthode de critique textuelle au XVIe siècle» (*Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 3e série, fasc. 34. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1949, pp. 222), *JRS*, 39, 1949, pp. 190-192.
Ristampato in *Contributo*, pp. 54-59: *vedi* n. 312.

270. Recensione a Harry Austryn Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, Islam* (Harvard University Press, 1947, 2 voll., pp. 462 e 532), *Ricerche Religiose, Rivista di studi storico-religiosi fondata da Ernesto Buonaiuti*, 20, gennaio-dicembre 1949, pp. 199-201.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 625-627.

[articoli su storia antica e diritto romano in *Oxford Classical Dictionary*, 1949: *vedi* Appendice].

1950

271. A New Date for the Battle of Andros? A Discussion (with P. Fraser), *The Classical Quarterly*, XLIV, 3 and 4, 1950, pp. 107-116.

272. Note sulla leggenda del Cristianesimo di Seneca, *RSI*, LXII, fasc. 3, 1950, pp. 325-344.
Ristampato in *Contributo*, pp. 13-32: *vedi* n. 312.

273. *Panegyricus Messallae* and '*Panegyricus Vespasiani*'. Two references to Britain, *JRS*, 40, 1950, pp. 39-42.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 523-529.

274. Gli studi italiani di storia greca e romana dal 1895 al 1939, *Cinquanta anni di vita intellettuale italiana, 1896-1946. Scritti in onore di B. Cro-*

ce, vol. I (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1950), pp. 84-106. Seconda edizione anastatica, 1967.
Ristampato in *Contributo*, pp. 275-297: *vedi* n. 312.

275. Ancient History and the Antiquarian, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XIII, 1950, pp. 285-315.
Ristampato in *Contributo*, pp. 67-106 (*vedi* n. 312) e in *Studies in Historiography*, pp. 1-39 (*vedi* n. 437).

276. Recensione a E. Manni, *L'Impero di Gallieno: contributo alla storia del III secolo* (Roma, Signorelli, 1949, pp. 116); G. Gigli, *La crisi dell'Impero romano* (Palermo, Palumbo, 1947, pp. 310); F. W. Walbank, *The Decline of the Roman Empire in the West* (London, Cobbett Press, 1946, pp. 97); P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (Paris, Hachette, 1948, pp. 264), *RSI*, LXII, fasc. 1, 1950, pp. 112-117.

277. Recensione a K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta. A Re-examination of the Evidence* (Manchester U. P., 1949, pp. 527), *RSI*, LXII, fasc. 2, 1950, pp. 281-285.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 719-724: *vedi* n. 436.

278. Recensione a S. Lloyd, *Foundations in the Dust. A story of Mesopotamian exploration* (London, O.U.P., 1947, pp. 237) e A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne* (Paris, Éditions A. Michel, 1946, pp. 542), *RSI*, LXII, fasc. 3, 1950, pp. 419-421.
Ristampato in *Contributo*, pp. 387-390: *vedi* n. 312.

279. Recensione a R. Walzer, *Galen on Jews and Christians* (London, O.U.P., 1949, pp. 101), *RSI*, LXII, fasc. 4, 1950, pp. 575-577.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 637-640.

1951

279bis. Gaetano de Sanctis, *Studi di storia della storiografia greca* (Firenze, La Nuova Italia, 1951, pp. 196). Editi con prefazione di A. Momigliano.

280. Recensione a W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine. A survey of the ancient peoples and cultures of the Holy Land* (London, Penguin Books, 1949, pp. 272); H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua. Biblical traditions in the light of archaeology* (The Schweich Lectures of the British Academy. London, O.U.P., 1950, pp. 200); B. D. Erdmans, *The Religion of Israel* (U. P. Leiden, 1947, pp. 341); J. B.

Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton U. P., 1950), *RSI*, LXIII, fasc. 1, 1951, pp. 109-112.

281. Recensione a K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich, Artemis Verlag, 1949, pp. 360), *RSI*, LXIII, fasc. 2, 1951, pp. 245-246.
Ristampato in *Contributo*, pp. 399-400: *vedi* n. 312.

282. Recensione a F. Altheim, *Der Ursprung der Etrusker* (Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1950, pp. 72); V. Bertoldi, *Colonizzazioni nell'antico Mediterraneo occidentale alla luce degli aspetti linguistici* (Napoli, Libreria Editrice Liguori, 1950, pp. 257); A. Gitti, *Mythos. La tradizione pre-storiografica della Grecia* (Bari, Adriatica Editrice, 1949, pp. 273), *RSI*, LXIII, fasc. 3, 1951, pp. 398-401.

283. Recensione a E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures, vol. 23. University of California Press, 1951, pp. 327), *RSI*, LXIII, fasc. 4, 1951, pp. 558-559.
Ristampato a prefazione della traduzione italiana: *vedi* n. 354.

284. Recensione a Klaus Dockhorn, *Der deutsche Historismus in England* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1950, pp. 230), *RSI*, LXIII, fasc. 4, 1951, pp. 592-594.

285. Recensione a Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate* (Cambridge U. P., 1950, pp. XI, 182), *JRS*, 41, 1951, pp. 146-153.
— — trad. italiana: *vedi* n. 336.

286. Recensione a T. D. Kendrick, *British Antiquity* (London, Methuen, 1950, pp. XI, 171), *JRS*, 41, 1951, p. 185.

1952

287. G. C. Lewis, Niebuhr e la critica delle fonti, *RSI*, LXIV, fasc. 2, 1952, pp. 208-221.
Ristampato in *Contributo*, pp. 249-262: *vedi* n. 312.

288. George Grote and the Study of Greek History (An inaugural lecture delivered at University College London on 19 February 1952 and published for the College by H. K. Lewis & Co., London, 1952, pp. 23).
— — trad. greca: *vedi* n. 304.
Ristampato in *Contributo*, pp. 213-231 (*vedi* n. 312) e in *Studies in Historiography*, pp. 56-74 (*vedi* n. 437).

289. Recensione a W. Kunkel, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen* (Weimar, H. Böhlaus, 1952, pp. 405); G. Barbieri, *L'Albo senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)* (Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica, VI. Roma, Signorelli, 1952, pp. 794); D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, vol. I - Text, vol. II - Notes (Princeton U. P., 1950, pp. 1661), *RSI*, LXIV, fasc. 2, 1952, pp. 269-271.

290. Recensione a W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History* (London, Hutchinson's University Library, 1951, pp. 173), *RSI*, LXIV, fasc. 3, 1952, pp. 423-424.

291. Recensione a H. T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad* (Cambridge U. P., 1952, pp. 101), *RSI*, LXIV, fasc. 4, 1952, pp. 608-611.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 589-592.

1953

292. In memoria di Michele Rostovtzeff (1870-1952), *RSI*, LXV, fasc. 4, 1953, pp. 481-495.
cfr. n. 446bis.

293. Per la Biblioteca Nazionale di Torino, *Notiziario della Famija Piemonteisa di Roma*, I, XI, 1953, p. 1.

294. 'Parrhesia' and 'Isegoria': Two Aspects of Freedom of Speech in the Greek World, *Proceedings of the Classical Association*, 5, 1953, p. 18 (sommario).

295. Recensione a C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.* (Oxford, Clarendon Press, 1952, pp. 420), *RSI*, LXV, fasc. 2, 1953, pp. 263-267.
cfr. n. 298.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 593-598.

296. Recensione a M. Ventris e J. Chadwick, « Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives » (Estratto dal *JHS*, 73, 1953, pp. 84-103), *RSI*, LXV, fasc. 3, 1953, pp. 436-437.

297. Recensione a Francisco Sanmartí Boncompte, *Tacito en España* (Barcellona, Pubblicaciones Emerita, 1951, pp. 216), *Athenaeum*, n. s., XXXI, fasc. 4, 1953, pp. 353-354.

298. Recensione a C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.* (Oxford, Clarendon Press., 1952, pp. x, 420), *Times Literary Supplement*, 27. II. 1953, p. 141.
cfr. n. 295.

1954

299. An Unsolved Problem of Historical Forgery: the 'Scriptores Historiae Augustae', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVII, 1-2, 1954, pp. 22-46.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 105-143 (*vedi* n. 364) e in *Studies in Historiography*, pp. 143-180 (*vedi* n. 437) con aggiunta 1958.

300. M. I. Rostovtzeff, *The Cambridge Journal*, VII, 6, March 1954, pp. 334-346.
Ristampato in *Contributo*, pp. 341-354 (*vedi* n. 312) e in *Studies in Historiography*, pp. 91-104 (*vedi* n. 437).

301. Cent ans après Ranke, *Diogène, revue trimestrielle*, n. 7, juillet 1954, pp. 72-80.
Hundert Jahre nach Ranke, *Diogenes, Internationale Zeitschrift für die Wissenschaften vom Menschen*, Bd. 2, Heft 7-8, 1954-55, pp. 925-932.
A Hundred Years after Ranke, *Diogenes, an international review of philosophy and humanistic studies*, no. 7, summer 1954, pp. 52-58.
Ristampato in inglese in *Contributo*, pp. 367-373 (*vedi* n. 312) e in *Studies in Historiography*, pp. 105-111 (*vedi* n. 437).

302. Gibbon's Contribution to Historical Method, *Historia*, Bd. II, Heft 4, 1954, pp. 450-463.
Ristampato in *Contributo*, pp. 195-211 (*vedi* n. 312) e in *Studies in Historiography*, pp. 40-55 (*vedi* n. 437).
— — trad. italiana, *vedi* n. 463.

303. Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography, *Proceedings of the Second International Congress of Classical Studies, Acta Congressus Madvigiani, Hafniae MDMLIV* (Copenhagen, E. Munksgaard, 1958), vol. 1, pp. 199-211.
[Sommario: *Manchester Guardian*, 27. VIII. 1954, p. 7].
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 13-27 (*vedi* n. 364) e in *Studies in Historiography*, pp. 112-126 (*vedi* n. 437) e in The Bobbs-Merrill Reprint Series in European History, 1967, E 151.

304. ‘O George Grote καὶ ἡ μελέτη τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς ἱστορίας, Η ΑΓΓΛΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ, 3, 1953-4, pp. 263-277.
— — in inglese: *vedi* n. 288.

305. Appendice bibliografica (1940-52) alla *Storia dei Greci* di Gaetano De Sanctis, 4 ed. (Firenze, La Nuova Italia, 1954), pp. 509-534.
vedi n. 369, 380, 478.

306. Roman Temple at Walbrook, Letter to *The Times*, 29. IX. 1954.

307. Recensione a O. R. Gurney, *The Hittites* (Harmondsworth, Penguin Books, 1952, pp. 240), *RSI*, LXVI, fasc. 1, 1954, pp. 92-94.

308. Recensione a R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome. Parigi, De Boccard, 1951, pp. 570), e Ida T. Hill, *The Ancient City of Athens, its Topography and Monuments* (London, Methuen, 1953, pp. 258), *RSI*, LXVI, fasc. 3, 1954, pp. 410-412.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 573-576.

309. Recensione a Franco Carrata Thomes, *Il regno di Marco Aurelio* (Torino, S.E.I., 1953, pp. 170), *RSI*, LXVI, fasc. 4, 1954, pp. 518-520.

310. Recensione a H. Stern, *Date et destinataire de l'' Histoire Auguste* (Collection d'études latines sous la direction de J. Marouzeau. Série scientifique, XXVII. Paris, Les Belles Lettres, 1953, pp. 108), *JRS*, 44, 1954, pp. 129-131.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 139-143 (*vedi* n. 364) e in *Studies in Historiography*, pp. 172-175 (*vedi* n. 437).

311. Recensione a P. M. Fraser e G. E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands* (London, O.U.P., 1954, pp. VI, 191), *Times Literary Supplement*, 20. VIII. 1954, p. 530.

1955

312. *Contributo alla storia degli studi classici* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, pp. 413).
vedi n. 364, 436.
Contenuto: — 272, 7, 251, 269, 252, 275, 179, 199, 152, 302, 288, 247, 287, 111, 274, 142, 108, 226, 300, 260, 301; 261, 185, 278, 265, 266, 268, 281.

313. N. H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays*, selected and edited with preface by R. A. Humphreys and A. D. Momigliano (London, The Athlone Press, 1955, pp. XI, 392).

314. Il linguaggio e la tecnica dello storico (Discussione), *RSI*, LXVII, fasc. 3, 1955, pp. 418-424.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 365-372: *vedi* n. 364.

315. Cassiodorus and Italian Culture of his Time, *Proceedings of the Brit-

ish Academy, vol. XLI, pp. 207-245 (Italian Lecture, British Academy, 1955).

Ristampato *separatim* London, O.U.P., for the British Academy, 1955.

Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 191-229 (*vedi* n. 364) e in *Studies in Historiography*, pp. 181-210 (*vedi* n. 437).

316. Introduzione alla *Griechische Kulturgeschichte* di Jacob Burckhardt, pp. XXIII-XXXV, con appendice critico-bibliografica, pp. XXXVII-XLIII, in *Storia della civiltà greca* di Jacob Burckhardt (Firenze, Sansoni, 1955).

Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 283-298: *vedi* n. 364.

317. Sullo stato presente degli studi di storia antica (1946-1954), *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche* (Roma, 4-11 sett. 1955), vol. VI, pp. 3-40.

Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 319-349: *vedi* n. 364.

Parziale traduzione in russo: *Voprosy Istorij*, 1956, n. 3, pp. 208-217.

318. Discorso di presentazione della relazione precedente, *Atti del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, seduta plenaria di chiusura dell'11 settembre 1955, pp. 854-857.

Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 349-353: *vedi* n. 364.

319. Recensione a G. Klaffenbach, « Der römisch-ätolische Bündnisvertrag vom Jahre 212 v. Chr. » (*Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1954, I, pp. 26), *RSI*, LXVII, fasc. 1, 1955, pp. 93-94.

320. Recensione a *Trebellio Pollione*, '*Le Vite di Valeriano e di Gallieno*'; testo, introduzione, annotazione critica per cura di Eugenio Manni (Palermo, Palumbo, 1952, pp. 74), *The Classical Review*, n. s., V, 2, June 1955, pp. 221-222.

321. Recensione a Ernst Hohl, « Über die Glaubwürdigkeit der 'Historia Augusta' » (*Sitzb. der Deutschen Akad. zu Berlin, Kl. f. Gesellschaftswissenschaften*, 1953, 2, pp. 54), *The Classical Review*, n. s., V, 2, June 1955, p. 222.

322. Recensione a Elizabeth Armstrong, *Robert Estienne, Royal Printer, an historical study of the Elder Stephanus* (Cambridge U. P., 1954, pp. XX, 309), *Times Literary Supplement*, 25. II. 1955, p. 124. cfr. n. 329.

1956

323. Problemi di metodo nella interpretazione dei simboli giudeo-ellenistici (E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vols. I-IV), *Athenaeum*, n. s., XXXIV, fasc. 3-4, 1956, pp. 237-248.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 355-364: *vedi* n. 364.

324. Gli Anicii e la storiografia latina del VI secolo d. C., *Rendiconti Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, vol. XI, fasc. 11-12, 1956, pp. 279-297; e in forma leggermente differente in *Histoire et Historiens dans l'Antiquité = Entretiens Tome IV* (1956) (Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1958).
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 231-253: *vedi* n. 364.

325. Per un riesame della storia dell'idea di Cesarismo, in *Cesare nel bimillenario della morte* [autori vari] (Edizioni Radio Italiana, Torino, 1956), pp. 231-243.
Per un'altra redazione cfr. n. 326.

326. Per un riesame della storia dell'idea di Cesarismo, *RSI*, LXVIII, fasc. 2, 1956, pp. 220-229.
Per un'altra redazione cfr. n. 325.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 273-282: *vedi* n. 364.

327. Gli studi classici di Scipione Maffei, *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 133, 1956, pp. 363-383.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 255-271: *vedi* n. 364.

328. Recensione a Herbert Butterfield, *Man on his Past; the Study of the History of Historical Scholarship* (Cambridge University Press, 1955, pp. 238), *RSI*, LXVIII, fasc. 1, 1956, pp. 92-94.

329. Recensione a Elizabeth Armstrong, *Robert Estienne, Royal Printer, an historical study of the Elder Stephanus* (Cambridge U. P., 1954, pp. xx, 309), *RSI*, LXVIII, fasc. 1, 1956, pp. 106-107.
cfr. n. 322.

330. Recensione a Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas*, 2. Aufl. (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1954, pp. 618), *RSI*, LXVIII, fasc. 3, 1956, pp. 511-512.

1957

331. Erodoto e la storiografia moderna: alcuni problemi presentati ad un Convegno di Umanisti, *Aevum*, XXXI, fasc. 1, 1957, pp. 74-84.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 45-56: *vedi* n. 364.

332. In memoria di Gaetano De Sanctis (1870-1957).
Sez. I: —
Il Ponte, anno XIII, n. 7, luglio 1957, pp. 1068-1072.
Sezz. I-IV: —
RSI, LXIX, fasc. 2, 1957, pp. 177-195.
Sezz. II-IV: —
RFIC, n. s., XXXV, fasc. 4, 1957, pp. 337-353 [Titolo: L'opera storica di Gaetano De Sanctis].
Ristampato (Sezz. I-IV) in *Secondo Contributo*, pp. 299-317: *vedi* n. 364.

333. The Place of Herodotus in the History of Historiography (A paper read at the Anglo-American Conference of Historians, 1957), *Bulletin of the Institute of Historical Research*, July 1957 [sommario]. *vedi* n. 346 (= *History*, vol. 43, 1958, pp. 1-13).
— — trad. tedesca: *vedi* n. 393.

334. Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition, *JRS*, 47, 1957, pp. 104-114.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 69-87: *vedi* n. 364.

335. Gaetano De Sanctis. Obituary, *JRS*, 47, 1957, p. 235.

336. Appendice in Ch. Wirszubski, *Libertas, il concetto politico di libertà a Roma tra repubblica e impero*, trad. di Giosuè Musca (Bari, Laterza, 1957) [= trad. italiana dell'articolo n. 285 (= *JRS*, 41, 1951, pp. 146-153)].

337. Recensione a M. I. Finley, *The World of Odysseus* (London, Chatto and Windus, 1956, pp. 190), *History*, vol. 42, n. 144, February, 1957, p. 41.

338. Recensione a Hanno Helbling, *Goten und Wandalen. Wandlung der historischen Realität* (Zürich, Fretz und Wasmuth, 1954, pp. 95), *RSI*, LXIX, fasc. 1, 1957, pp. 140-142.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 416-418: *vedi* n. 364.

339. Recensione a Arthur E. R. Boak, *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West* (The Jerome Lectures, III. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1955, pp. 169), *RSI*, LXIX, fasc. 2, 1957, pp. 280-283.

340. Recensione a Domenico Maffei, *Alessandro D'Alessandro giureconsulto umanista (1461-1523)* (Milano, Giuffrè, 1956, pp. 186), e *id.*, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico* (Milano, Giuffrè, 1956, pp. 207), *RSI*, LXIX, fasc. 2, 1957, pp. 288-291.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 418-421: *vedi* n. 364.

341. Recensione a Filippo Cassola, *La Ionia nel mondo miceneo* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1957, pp. 374), *RSI*, LXIX, fasc. 4, 1957, pp. 599-601.

[articoli su storia antica in *Encyclopaedia Britannica*, 1957: *vedi* Appendice].

1958

342. *Sommario di storia delle civiltà antiche, I: Oriente e Grecia; II: Roma* (Firenze, La Nuova Italia, 1958, pp. XVI, 236; XVI, 340).
[Ristampa dodicesima della prima edizione].
vedi n. 130, 175, 176, 184, 193.
cfr. n. 129, 246.
Ristampe successive non più notate, ma cfr. n. 376.

343. In margine a una collana di testi e commenti per le Università, *Il Sedicesimo*, anno I, numero 1, marzo 1958, pp. 14-15.

344. Per una nuova edizione della 'Origo Gentis Romanae', *Athenaeum*, n. s., XXXVI, fasc. 3, 1958, pp. 248-259.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 177-189: *vedi* n. 364.

345. L'eredità della filologia antica e il metodo storico, *RSI*, LXX, fasc. 3, 1958, pp. 442-458.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 463-480: *vedi* n. 364.

346. The Place of Herodotus in the History of Historiography, *History*, vol. 43, 1958, pp. 1-13.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 29-44 (*vedi* n. 364), in *Studies in Historiography*, pp. 127-142 (*vedi* n. 437) e in The Bobbs-Merrill Reprint Series in European History, 1967, E 152.
— — trad. tedesca: *vedi* n. 393.
— — sommario in inglese: *vedi* n. 333.

347. Some Observations on the 'Origo Gentis Romanae', *JRS*, 48, 1958, pp. 56-73.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 145-176: *vedi* n. 364.

348. Mabillon's Italian Disciples (Unpublished lecture, 1958).
Stampato in *Terzo Contributo*, pp. 135-152: *vedi* n. 436.

349. Recensione a Alfred Heuss, *Theodor Mommsen und das 19. Jahrhundert* (Veröff. d. Schlesw.-Holst. Univ. Ges. N. F. 19. Kiel, Hirt, 1956, 285 S.), e Albert Wucher, *Theodor Mommsens Geschichtschreibung und Politik* (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 26. Göttingen, Musterschmidt, 1956, 238 S.), *Gnomon*, Bd. 30, Heft 1, 1958, pp. 1-6.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 421-427: *vedi* n. 364.

350. Recensione a Andreas Alföldi, *Die Trojanischen Urahnen der Römer* (Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1956. Basel, Buchdruckerei F. Reinhardt, 1957, pp. 56), *RSI*, LXX, fasc. 1, 1958, pp. 129-131.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 629-631.

351. Recensione a G. Puccioni, *La fortuna medievale della ' Origo Gentis Romanae '* (Messina-Firenze, D'Anna, 1958, pp. 206), *RSI*, LXX, fasc. 3, 1958, pp. 459-461.
Ristampato in *Secondo Contributo*, pp. 187-189: *vedi* n. 364.

1959

352. Atene nel III secolo a. C. e la scoperta di Roma nelle storie di Timeo di Tauromenio, *RSI*, LXXI, fasc. 4, 1959, pp. 529-556.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 23-53: *vedi* n. 436.

353. Carlo Antoni (1896-1959). Necrologia, *RSI*, LXXI, fasc. 4, 1959, pp. 724-727.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 821-825: *vedi* n. 436.

354. Presentazione della traduzione italiana di E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* (Firenze, La Nuova Italia, 1959), pp. IX-XII: *vedi* n. 283.

355. A proposito della fortuna medievale della ' Origo Gentis Romanae ' (con G. Puccioni), *RSI*, LXXI, fasc. 1, 1959, pp. 174-175.

356. Recensione a P. Treves, « Ciceronianismo e Anticiceronianismo nella cultura italiana del sec. XIX » (*Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, 92, 1958, pp. 403-464), *RSI*, LXXI, fasc. 1, 1959, pp. 131-132.

357. Recensione a *Papyrus Bodmer IV, Ménandre, ' Le Dyscolos '*, publié par Victor Martin (Ginevra, Bibliotheca Bodmeriana, 1958, pp. 115. Edizione principe, facsimile del papiro e traduzione in francese, inglese e tedesco. Data della pubblicazione effettiva, marzo 1959), *RSI*, LXXI, fasc. 2, 1959, pp. 326-329.

358. Recensione a Mircea Eliade, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, trad. inglese (New York, Harper, 1959, pp. 176); *id.*, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture* (New York, Harper, 1958, pp. 175), *RSI*, LXXI, fasc. 3, 1959, pp. 484-486.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 755-758: *vedi* n. 436.

359. Recensione a Saverio Desideri, *La institutio Traiani* (Istituto di Filologia Classica, Università di Genova, 1958, pp. 92), *RSI*, LXXI, fasc. 3, 1959, pp. 487-488.

360. Recensione a H. Berve, *Storia greca*, prefazione di P. Meloni, trad. di Fausto Codino (Bari, Laterza, 1959, pp. 860), *RSI*, LXXI, fasc. 4, 1959, pp. 665-672.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 699-708: *vedi* n. 436.

361. Recensione a Angelo Poliziano, *Della congiura dei Pazzi*, a cura di Alessandro Perosa (Padova, Antenore, 1958), *RSI*, LXXI, fasc. 4, 1959, pp. 680-682.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 655-656.

362. Recensione a L. Wickert, *Theodor Mommsen. Eine Biographie*, Band I: *Lehrjahre (1817-1844)* (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1959, pp. 580), *JRS*, 49, 1959, pp. 209-210.

363. Recensione a R. M. Haywood, *The Myth of Rome's Fall* (New York, Th. Y. Crowell Co., 1958, pp. IX, 178), *JRS*, 49, 1959, p. 211.

1960

364. *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 499).
vedi n. 312, 436.
Contenuto: — 303, 346, 331, 231, 334, 217, 299, 310, 347, 344, 351, 315, 324, 327, 326, 316, 332, 317, 318, 323, 314; 213, 214, 227, 209, 338, 340, 349; 216, 238, 232, 345.

365. Lettere di B. G. Niebuhr sui suoi studi orientalistici (con F. Gabrieli), *RSI*, LXXII, fasc. 2, 1960, pp. 336-347.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 197-209: *vedi* n. 436.

366. Appunti su F. Chabod storico, *RSI*, LXXII, fasc. 4, 1960, pp. 643-657.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 303-319: *vedi* n. 436.

367. Linee per una valutazione di Fabio Pittore, *Rendiconti Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, vol. XV, fasc. 7-12, 1960, pp. 310-320.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 55-68: *vedi* n. 436.
Ristampato in Italo Lana, *Corso di Letteratura latina ' Dalle origini a Plauto ', III: Antologia critica sulle origini di Roma e sulla letteratura latina arcaica* (Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1961-1962. Gheroni, 1962), pp. 224-241.

368. Commemorazione del socio Plinio Fraccaro, *Rendiconti Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII,

vol. XV, fasc. 7-12, 1960, pp. 361-367, e ristampato col titolo « Una vita fortunata e ricca come non poche. Lo studioso si trovò unico in Europa a tenere vivi i problemi di Mommsen » in *La Provincia Pavese*, 1. XI. 1961, p. 3.

Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 827-835: *vedi* n. 436.

369. Appendice bibliografica (1940-52) alla *Storia dei Greci. Dalle origini alla fine del secolo V*, di G. De Sanctis, 5 ed., (Firenze, La Nuova Italia, 1960), pp. 509-534.

Ristampa anastatica della 4 edizione.

vedi n. 305, 380, 478.

370. Recensione a Giuseppe Billanovich, « Dal Livio di Raterio (Laur. 63, 19) al Livio del Petrarca (B. M., Harl. 2493) » (Estratto da *Italia Medioevale ed Umanistica*, II, 1959, pp. 103-178), *RSI*, LXXII, fasc. 1, 1960, pp. 158-160.

371. Recensione a Lellia Ruggini, « Ebrei e Orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr. » (Estratto da *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, XXV. Roma, 1959, pp. 185-308), *RSI*, LXXII, fasc. 1, 1960, pp. 160-162.

cfr. n. 373 (= *JRS*, 1960, pp. 285-286).

372. Recensione a E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (London, Cape, 1957, pp. 443), *RSI*, LXXII, fasc. 3, 1960, pp. 534-541.

Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 709-718: *vedi* n. 436.

373. Recensione a Lellia Ruggini, « Ebrei e Orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr. » (Estratto da *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, XXV, pp. 185-308), *JRS*, 50, 1960, pp. 285-286.

cfr. n. 371.

374. Recensione a Moses Hadas, *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion* (New York, Columbia U. P.; London, O.U.P., 1959, pp. 324), *Times Literary Supplement*, 12. XII. 1960, p. 518.

cfr. n. 382.

[articolo su storiografia in *Enciclopedia Italiana*, 3ª Appendice, 1960: *vedi* Appendice].

1961

375. *Claudius: the Emperor and his Achievement*, translated by W. D. Hogarth; 2nd edition (Cambridge, Heffer, 1961, pp. 143, with a new bibliography for 1942-1959).
— — 1st ed.: *vedi* n. 78, 127. Per ristampa americana della seconda edizione inglese, 387.

376. *Sommario di storia delle civiltà antiche, II: Roma; in conformità ai nuovi programmi ministeriali* (Firenze, La Nuova Italia, 1961, pp. XVI, 340 + 16). Contiene un nuovo capitolo.
vedi n. 130, 175, 176, 184, 193, 342.
cfr. n. 129, 246.

377. Lo storicismo nel pensiero contemporaneo. Discussione (con P. Rossi), *RSI*, LXXIII, fasc. 1, 1961, pp. 104-132.
— — trad. inglese: *vedi* n. 439.
— — trad. francese: *vedi* n. 452.
Ristampato in italiano in *Terzo Contributo*, pp. 267-284: *vedi* n. 436.

378. The Jews of Ancient Rome, *The Jewish Chronicle*, 15. XII. 1961, pp. 21 e 38 (a proposito di H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*; cfr. n. 401).

379. [Intervento del prof. A. Momigliano sulla relazione del prof. G. Pugliese Carratelli]. In Atti del Convegno Internazionale sul tema *Dalla tribù allo stato*, Roma, 13-16 aprile 1961 (Accademia Nazionale dei Lincei, 359, 54, 1962, pp. 189-191).
Ristampato col titolo « Certo e incerto sulle tribù greche » in *Terzo Contributo*, pp. 725-728: *vedi* n. 436.

380. Seconda appendice bibliografica (1953-1959) alla *Storia dei Greci* di G. De Sanctis, 6 ed., (Firenze, La Nuova Italia, 1961), pp. 536-569.
vedi n. 305, 369, 478.

381. Recensione a R. Syme, *Tacitus* (Oxford, Clarendon Press, 1958), *Gnomon*, Bd. 33, Heft 1, 1961, pp. 55-58.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 739-744: *vedi* n. 436.

382. Recensione a Moses Hadas, *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion* (New York, Columbia U. P.; London, O.U.P., 1959, pp. 324), *RSI*, LXXIII, fasc. 1, 1961, pp. 147-149.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 765-767: *vedi* n. 436.
cfr. n. 374.

383. Recensione a D. Page, *History and the Homeric Iliad* (Berkeley e Los Angeles, California University Press, 1959, pp. 350), *RSI*, LXXIII, fasc. 2, 1961, pp. 361-363.

384. Recensione a P. Grimal, *À la recherche de l'Italie antique* (Parigi, Hachette, 1961, pp. 362), *RSI*, LXXIII, fasc. 3, 1961, pp. 558-560.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 777-780: *vedi* n. 436.

385. Recensione a E. Gjerstad, *Early Rome*, vols. I-III (Lund, Gleerup, 1953-1961), e H. Müller-Karpe, *Vom Anfang Roms* (Heidelberg, Winter, 1960), *RSI*, LXXIII, fasc. 4, 1961, pp. 802-808.

386. Recensione a J. H. Oliver, *Demokratia, the Gods and the Free World* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1960, pp. 192), *JRS*, 51, 1961, pp. 235-236.
cfr. n. 400.

1962

387. *Claudius: the Emperor and his Achievement*, transl. by W. D. Hogarth (New York, Barnes and Noble, 1962, pp. IV, 143).
vedi n. 78, 127, 375.

388. La questione delle origini di Roma, *Cultura e Scuola*, n. 2, gennaio 1962, pp. 68-74.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 599-608: *vedi* n. 436.

389. Discussione con gli storici sovietici. Z. P. Jachimovič, Arnaldo Momigliano, Pietro Rossi, e Franco Venturi: Arnaldo Momigliano, Risposta ad un critico russo, *RSI*, LXXIV, fasc. 1, 1962, pp. 139-142.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 795-799: *vedi* n. 436.
— — trad. francese: *vedi* n. 453.

390. Contributi ad un dizionario storico. J. Burckhardt e la parola « Cesarismo », *RSI*, LXXIV, fasc. 2, 1962, pp. 369-371.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 211-214: *vedi* n. 436.

391. Sul *Dies Natalis* del Santuario Federale di Diana sull'Aventino, *Rendiconti Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, vol. XVII, fasc. 7-12, 1962, pp. 387-392.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 641-648: *vedi* n. 436.

392. Scipione Maffei e Hendrik Brenkmann: due progetti di collaborazione intellettuale italo-olandese nel Settecento, *Rendiconti Accademia*

dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. XVII, fasc. 7-12, 1962, pp. 393-406.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 179-196: *vedi* n. 436.

393. Die Stellung Herodots in der Geschichte der Historiographie, *Herodot*, Wege der Forschung (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962), pp. 137-156 (cfr. anche pp. 127-128).
— — in inglese: *vedi* n. 346.

394. Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale (Considerazioni generali sulle origini della storiografia moderna), *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, XCVI, 1961-1962, pp. 186-197.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 13-22: *vedi* n. 436.
— — trad. inglese: *vedi* n. 438.

395. Introduzione a R. Syme, *La Rivoluzione romana*, trad. di M. Manfredi (Torino, Einaudi, 1962), pp. IX-XV.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 729-737: *vedi* n. 436.

396. Recensione a Lionel Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great* (Philological Monographs published by the American Philological Association, n. XX. Oxford, B. H. Blackwell, 1960), *English Historical Review*, vol. 77, n. 304, 1962, pp. 524-525.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 615-617.

397. Recensione a Ernesto De Martino, *La terra del rimorso; Contributo a una storia religiosa del Sud* (Milano, Il Saggiatore, 1961, pp. 439), *RSI*, LXXIV, fasc. 1, 1962, pp. 165-167.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 577-580.

398. Recensione a Angelo Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia antica* (Bonn, Habelt Verlag, 1961, pp. 84), *RSI*, LXXIV, fasc. 3, 1962, pp. 602-603.

399. Recensione a Th. Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1959, 3 ed., pp. 204), *RSI*, LXXIV, fasc. 3, 1962, pp. 603-607.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 759-764: *vedi* n. 436.

400. Recensione a J. H. Oliver, *Demokratia, the Gods and the Free World* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1960, pp. 192), *RSI*, LXXIV, fasc. 4, 1962, pp. 806-808.
cfr. n. 386.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 599-601.

401. Recensione a Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Philadelphia,

The Jewish Publication Society of America, 1960-5721, pp. XII, 378), *Gnomon*, Band 34, 1962, pp. 178-182.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 749-754: *vedi* n. 436.
cfr. n. 378.

402. Recensione a Jürgen von Stackelberg, *Tacitus in der Romania: Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960, pp. 298), *JRS*, 52, 1962, pp. 282-283.
cfr. n. 409.

[articolo su Cassiodorus in *Collier's Encyclopaedia*, 1962: *vedi* Appendice].

1963

403. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century:* Essays edited by Arnaldo Momigliano (Oxford-Warburg Studies. Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 222).
Capitoli di A. Momigliano: —
Introduction. Christianity and the Decline of the Roman Empire, pp. 1-16 (ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 69-86, *vedi* n. 436) e Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D., pp. 79-99 (ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 87-109).
— — trad. italiana: *vedi* n. 479.

404. Ambarvales Hostiae, *Maia*, N. S., XV, fasc. 1, 1963, pp. 47-48.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 657-659: *vedi* n. 436.

405. Discussione con gli storici sovietici. G. G. Diligenskij, Arnaldo Momigliano e Pietro Rossi: Arnaldo Momigliano, Fatti e prospettive, *RSI*, LXXV, fasc. 3, 1963, pp. 604-607.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 799-802: *vedi* n. 436.
— — trad. francese: *vedi* n. 454.

406. Benedetto Bacchini, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. V (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1963), pp. 22-30.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 121-134: *vedi* n. 436.

407. An Interim Report on the Origins of Rome, *JRS*, 53, 1963, pp. 95-121.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 545-598: *vedi* n. 436.

408. Timeo, Fabio Pittore e il primo censimento di Servio Tullio, *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di Augusto Rostagni* (Torino, Bottega d'Erasmo, 1963), pp. 180-187.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 649-656: *vedi* n. 436.

409. Recensione a Jürgen von Stackelberg, *Tacitus in der Romania: Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960, 298 S.), *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 200. Band, 115. Jahrgang, 1. Heft, 1963, p. 75.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 775-776: *vedi* n. 436.
cfr. n. 402.

410. Recensione a H. J. Erasmus, *The Origins of Rome in the Historiography from Petrarch to Perizonius* (Diss. Leiden, 1962, pp. 152), *RSI*, LXXV, fasc. 2, 1963, pp. 390-394.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 769-774: *vedi* n. 436.

411. Recensione a Piero Treves, *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX* (Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, pp. 353), *RSI*, LXXV, fasc. 2, 1963, pp. 399-402.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 781-785: *vedi* n. 436.

412. Recensione a H. Müller-Karpe, *Zur Stadtwerdung Roms* (Mitteil. des Deutschen Archäol. Inst., Röm. Abt., Achtes Ergänzungsheft. Heidelberg, F. H. Kerle, 1963, pp. 108); E. Gjerstad, *Legends and Facts of Early Roman History* (Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. Lund, Gleerup, 1962, pp. 68); *Tite-Live, 'Histoire romaine', livre II*, texte établi par J. Bayet; appendice rédigé par Raymond Bloch (Paris, Les Belles Lettres, 1962, pp. 101-133); e M. Pallottino, « Fatti e Leggende (moderne) sulla più antica storia di Roma » (Estratto da *Studi Etruschi*, vol. 31. Firenze, Olschki, 1963, pp. 37), *RSI*, LXXV, fasc. 4, 1963, pp. 882-888.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 661-668, col titolo « Sulla data dell'inizio della Repubblica »: *vedi* n. 436.

413. Recensione a Arnold Toynbee, *A Study of History*, vol. XII: *Reconsiderations* (London, O.U.P., 1961), *English Historical Review*, vol. 78, no. 309, 1963, pp. 725-726.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 793-794: *vedi* n. 436.

414. Recensione a Gerold Walser e Thomas Pekáry, *Die Krisis des römischen Reiches: Bericht über die Forschungen zur Geschichte des 3. Jahrhunderts (193-284 n. Chr.) von 1939 bis 1959* (Berlin, Walter de Gruyter, 1962, pp. 146), *JRS*, 53, 1963, p. 249.

1964

415. Le conseguenze del rinnovamento della storia dei diritti antichi, *RSI*, LXXVI, fasc. 1, 1964, pp. 133-149.
vedi n. 449 (= *Atti del I Congresso . . . di Storia del Diritto*).
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 285-302: *vedi* n. 436.
— — trad. inglese: *vedi* n. 440.

416. Gertrud Bing (1892-1964). Necrologia, *RSI*, LXXVI, fasc. 3, 1964, pp. 856-858.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 837-841: *vedi* n. 436.
cfr. n. 428.

417. Enrico Caiado e la falsificazione di *C.I.L.* II, 30*, *Athenaeum*, n. s., XLII, fasc. 1-4, 1964, pp. 3-11 (Studi in onore di Enrica Malcovati).
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 111-119: *vedi* n. 436.

418. Per la interpretazione di Simmaco ' Relatio ' 4, *Rendiconti Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, vol. XIX, fasc. 7-12, 1964, pp. 225-230.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 535-541.

419. Tesi per una discussione sugli studi classici in Italia e i loro problemi metodici, *De Homine*, 9-10, 1964, pp. 163-164.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 803-805: *vedi* n. 436.

420. The Glory and the Grandeur [Letter], *The Times Literary Supplement*, 29. X. 1964, p. 986 [su J. Burckhardt].

421. Recensione a R. Werner, *Der Beginn der römischen Republik* (Monaco-Vienna, R. Oldenbourg, 1963, pp. 528), *RSI*, LXXVI, fasc. 3, 1964, pp. 803-806.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 669-672: *vedi* n. 436.

422. Da G. G. Zerffi a Ssu-Ma Ch'ien, *RSI*, LXXVI, fasc. 4, 1964, pp. 1058-1069.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 215-227: *vedi* n. 436.
cfr. n. 435.

423. Recensione a R. M. Ogilvie, *Latin and Greek: a History of the Influence of the Classics on English Life from 1600 to 1918* (London, Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 189), *RSI*, LXXVI, fasc. 4, 1964, pp. 1102-1103.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 657-658.

[articoli su storia antica in *Encyclopaedia Britannica*, 1964: *vedi* Appendice].

1965

424. Fattori orientali della storiografia ebraica post-esilica e della storiografia greca, in Atti del Convegno sul tema *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, 11-14 aprile 1965 (Accademia Nazionale dei Lincei, 363, 76, 1966), pp. 137-146; e *RSI*, LXXVII, fasc. 2, 1965, pp. 456-464.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 807-818: *vedi* n. 436.

425. In memoria di Ernesto Codignola, *Scuola e Città*, XVI, novembre 1965, p. 724.

426. Chiarimento [Risposta al prof. Piero Treves], *Athenaeum*, n. s., XLIII, fasc. 3-4, 1965, pp. 441-443.

427. La nuova storia romana di G. B. Vico, *RSI*, LXXVII, fasc. 4, 1965, pp. 773-790.
Ristampato in *Sensibilità e razionalità nel Settecento* (Firenze, Sansoni, agosto 1967).

428. [Contributo in] *Gertrud Bing, 1892-1964*, E. H. Gombrich e al. (London, Warburg Institute, 1965), pp. 24-28.
cfr. n. 416.

429. Introduzione alla traduzione italiana della *Storia del Mondo Antico* di M. Rostovtzeff (Firenze, Sansoni, 1965), pp. XXXVII-XLI.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 787-791: *vedi* n. 436.

430. Recensione a A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, A. D. 284-602*, 3 vols. (Oxford, Blackwell, 1964), *The Oxford Magazine*, n. s., vol. 5, n. 15, 4 March 1965, p. 264.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 645-647.

431. Recensione a C. Hignett, *Xerxes' Invasion of Greece* (Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. XIV, 496), *English Historical Review*, vol. 80, n. 315, April 1965, p. 370.

432. Did Fabius Pictor lie? Recensione a A. Alföldi, *Early Rome and the Latins* (Jerome Lectures, 7th series. University of Michigan Press, 1965, pp. XXI, 433), *The New York Review of Books*, vol. V, no. 3, September 1965, pp. 19-22.

433. Recensione a A. J. Toynbee, *Hannibal's Legacy: the Hannibalic War' Effects on Roman Life*, 2 vols. (London, O.U.P., 1965), *The Listener*, vol. LXXIV, no. 1914, 2. XII. 1965, pp. 914-917. [Il titolo della recensione non è dell'autore].
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 633-635.

434. History by Committee. Recensione a *History of Mankind* (The International Commission for a History of the Scientific and Cultural Development of Mankind), I: Jacquetta Hawkes e Leonard Woolley, *Prehistory and the Beginnings of Civilisation* (New York, Harper, 1963, pp. XLVII, 873); II: Luigi Pareti, Paolo Brezzi e Luciano Petech, *The Ancient World, 1200 B. C. to 500 A. D.*, trad. di G. E. F. Chilver e S. Chilver (New York, Harper, 1965, pp. XLII, 1048), *The New York Review of Books*, vol. V, no. 9, 9 December 1965, pp. 27-30.

Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 551-559.

435. Recensione a *Historical Writing on the Peoples of Asia*, 4 vols. (School of Oriental and African Studies, University of London, O.U.P., 1961-2): 1. C. H. Philips (ed.), *Historians of India, Pakistan and Ceylon* (1961, pp. IX, 504); 2. D. G. E. Hall (ed.), *Historians of South East Asia* (1961, pp. VIII, 342); 3. W. G. Beasley e E. G. Pulleyblank (eds.), *Historians of China and Japan* (1961, pp. VIII, 351); 4. B. Lewis e P. M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East* (1962, pp. XI, 519), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1965, pp. 447-451.

Ristampato col titolo *Remarks on Eastern History Writing* in *Terzo Contributo*, pp. 229-238: *vedi* n. 436.
cfr. n. 422.

1966

436. *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1966, 2 tomi, pp. 874).
vedi n. 312, 364.
Contenuto: — 394, 352, 367, 403, 417, 406, 348, 441, 392, 365, 390, 422, 435, 450, 377, 415, 366; 53, 89, 180, 153, 56, 136, 178, 182, 112, 131, 52, 58; 407, 388, 200, 391, 408, 404, 412, 421, 248, 240, 241; 360, 372, 277, 379, 395, 381, 242, 401, 358, 399, 382, 410, 409, 384, 411, 429, 413, 389, 405, 453, 454, 419, 424; 353, 368, 416, 263.

437. *Studies in Historiography* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1966, pp. [VIII] 264; e New York, Harper Torchbooks, 1966, pp. VIII, 264).
Contenuto: — 275, 302, 288, 247, 300, 301, 303, 346, 299, 315, 438, 439, 440.

438. Historiography on Written Tradition and Historiography on Oral Tradition (transl. by J. Wardman of *Atti della Accademia delle Scienze*

di Torino, 1961-2, pp. 186-197: *vedi* n. 394), pp. 211-220 in *Studies in Historiography*, *vedi* n. 437.

439. Historicism in Contemporary Thought (transl. by J. Wardman of *RSI*, 1961, pp. 104-132: *vedi* n. 377), pp. 221-238 in *Studies in Historiography*, *vedi* n. 437.

440. The Consequences of New Trends in the History of Ancient Law (transl. by J. Wardman of *RSI*, 1964, pp. 133-149: *vedi* n. 415), pp. 239-256 in *Studies in Historiography*, *vedi* n. 437.

441. Vico's *Scienza Nuova:* Roman 'Bestioni' and Roman 'Eroi', *History and Theory*, V, 1, 1966, pp. 3-23.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 153-177: *vedi* n. 436.

442. Su taluni aspetti della cultura classica italiana nel settecento, *Cultura e Scuola*, V, n. 17, 1966, pp. 48-53.

443. Ellanico e gli storici della guerra del Peloponneso, *Athenaeum*, n. s., XLIV, fasc. 1-2, 1966, pp. 134-136.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 507-509.

444. An Historian on Historians [Letter], *New Society*, 26. V. 1966, p. 27.

445. Ronald Syme, 'Premio Cultori di Roma', *Studi Romani*, XIV, n. 2, 1966, pp. 135-137.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 129-131.

446. Michael Rostovzev, *Il Sedicesimo*, 6, giugno 1966 (La Nuova Italia Editrice), pp. 1-4.

446bis. M. Rostovzev, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, I (Firenze, La Nuova Italia, 1966), Introduzione, pp. IX-XXIII [riproduce in sostanza n. 292].

447. Time in Ancient Historiography, *History and Theory*, Beiheft 6, 1966, pp. 1-23.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 13-41.

448. Reconsidering B. Croce (1866-1952), *Durham University Journal*, December 1966, pp. 1-12.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 95-115.

449. Le conseguenze del rinnovamento della storia dei diritti antichi, in Atti del I Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto: *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche* (Firenze, Leo S. Olschki, 1966), pp. 21-37.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 285-302: *vedi* n. 436.

vedi n. 415 (= *RSI*, 1964, pp. 133-149).
— — trad. inglese: *vedi* n. 440.

450. Karl Julius Beloch, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VIII (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1966), pp. 32-45.
Ristampato in *Terzo Contributo*, pp. 239-265: *vedi* n. 436.

451. *Procum Patricium*, *JRS*, 56, 1966, pp. 16-24.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 377-394.

452. L'historicisme dans la pensée contemporaine, in F. Venturi, *Historiens du XXe siècle; Jaurès, Salvemini, Namier, Maturi, Tarle, Discussion entre historiens italiens et soviétiques* (Institut d'Histoire de la Faculté des Lettres de Genève, 3. Genève, Librairie Droz, 1966, pp. XIII, 266), pp. 143-158.
— — in italiano: *vedi* n. 377.
— — trad. inglese: *vedi* n. 439.

453. Réponse à un critique russe, *ibid.*, pp. 175-178.
— — in italiano: *vedi* n. 389.

454. Faits et perspectives, *ibid.*, pp. 207-210.
— — in italiano: *vedi* n. 405.

455. Recensione a David S. Wiesen, *St. Jerome as a Satirist: A Study in Christian Latin Thought and Letters* (Ithaca, N. Y., Cornell U. P.; London, O.U.P., 1964, pp. 290), *Journal of Theological Studies*, n. s., XVII, 2, 1966, pp. 476-477.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 653-654.

456. Recensione a Sosio Pezzella, *Gli Atti dei Martiri. Introduzione a una storia dell'antica agiografia* (Quaderni di SMSR diretti da A. Brelich e A. Pincherle. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965, pp. 187), *RSI*, LXXVIII, fasc. 3, 1966, pp. 716-717.
Ristampato con aggiunte, *Annali Scuola Normale Pisa*, 1966, pp. 137-138: *vedi* n. 461.

457. Recensione a Giorgio Levi Della Vida, *Fantasmi ritrovati* (Venezia, Neri Pozza, 1966, pp. 254), *RSI*, LXXVIII, fasc. 3, 1966, pp. 740-742.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 663-665.

458. Recensione a A. Chastagnol, *Le Sénat Romain sous le règne d'Odoacre. Recherches sur l'épigraphie du Colisée au Ve siècle* (Antiquitas 3. Bonn, Habelt, 1966, pp. 108), *Athenaeum*, n. s., XLIV, fasc. 4, 1966, pp. 415-416.

459. Recensione a Reinhard Häussler, *Tacitus und das historische Bewusstsein* (Heidelberg, Winter, 1965, pp. 456), *RSI*, LXXVIII, fasc. 4, 1966, pp. 974-976.

460. Recensione a Shlomo Pines, « The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a new Source » (The Israel Academy of Science and Humanities, *Proceedings*, Vol. II, n. 13, 1966, pp. 73), *RSI*, LXXVIII, fasc. 4, 1966, pp. 980-981.

461. Recensione a Sosio Pezzella, *Gli Atti dei Martiri. Introduzione a una storia dell'antica agiografia* (Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965, pp. 187), *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Lettere, Storia e Filosofia, serie II, 35, fasc. 1-2, 1966, pp. 137-138.
cfr. n. 456.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 649-651.

1967

462. L' ascesa della plebe nella storia arcaica di Roma, *RSI*, LXXIX, fasc. 2, 1967, pp. 297-312.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 437-454.

463. Il contributo di Gibbon al metodo storico. Saggio di Arnaldo Momigliano in Edward Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano* (trad. di Giuseppe Frizzi) (Torino, Einaudi, 1967), pp. XVII-XXXIII.
trad. it. di n. 302.

464. Osservazioni sulla distinzione fra patrizi e plebei, in *Les Origines de la République Romaine - Entretiens* Tome XIII (1966) (Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1967), pp. 199-221.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 419-436.

464bis. Museum Library. Letter to *The Times*, 7.XI.1967, p. 11.

465. Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss, *RSI*, LXXIX, fasc. 4, 1967, pp. 1164-1172.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 117-128.

465bis. *Vedi* n. 274.

466. A Silent World. Recensione a Stuart Piggott, *Ancient Europe from the Beginnings of Agriculture to Classical Antiquity. A Survey* (Chicago, Aldine, 1966, pp. XXIII, 343), *The New York Review of Books*, vol. 8, no. 3, 23 February 1967, pp. 33-34.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 561-566.

467. Recensione a Santo Mazzarino, *Il Pensiero storico classico* I-II, 1 (Bari, Laterza, 1966, pp. 618, 541), *RSI*, LXXIX, fasc. 1, 1967, pp. 206-219.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 59-76.

468. Recensione a Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes* (Basic Books, New York, 1966, pp. 326), *Commentary* (New York), October 1967, pp. 102-104.
Ristampato in *Quarto Contributo.*, pp. 611-614.

469. Recensione a E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, I: *De la mort d'Alexandre aux évènements d'Antiochos III et de Philippe V* (Annales de l'Est, Mémoire 30. Nancy, Université, 1966, pp. 369), *RSI*, LXXIX, fasc. 2, 1967, pp. 512-513.

470. Recensione a A. Alföldi, *Early Rome and the Latins* (Jerome Lectures, 7th series. University of Michigan Press, 1965, pp. XXI, 433), *JRS*, 57, 1967, pp. 211-216.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 487-499.

471. Recensione a Salvatore Tondo, *Il 'Sacramentum Militiae' nell'ambiente culturale romano-italico* (Estratto da *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, XXIX, 1963, pp. VII, 131), *JRS*, 57, 1967, pp. 253-254.

472. Recensione a R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy Books 1-5* (Oxford, Clarendon Press, 1965, pp. XIII, 774), *JRS*, 57, 1967, pp. 277-278.

[articoli su storia antica in *Encyclopaedia Britannica*, 1967: *vedi* Appendice].

1968

473. *Prime linee di storia della tradizione Maccabaica.* Ristampa anastatica della 2ª ed. con nuova prefazione e appendice bibliografica (Amsterdam, Hakkert, 1968, pp. 187).
cfr. n. 47.

474. *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a. C. - 70 d. C.).*
Ristampa anastatica della 1ª ed. (Amsterdam, Hakkert, 1968, pp. 89).
cfr. n. 137.

475. Il *Rex Sacrorum* e l'origine della repubblica, in *Studi in onore di E. Volterra* (Milano, Giuffré, 1969), in corso di pubblicazione.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 395-402.

476. *Praetor Maximus* e questioni affini, in *Studi in onore di G. Grosso* (Torino, Giappichelli, 1968), I, pp. 161-175.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 403-417.

477. Prospettive 1967 della storia greca. *RSI*, LXXX, fasc. 1, pp. 5-19.
Ristampato in *Atti del Congresso degli Storici Italiani in Perugia, ottobre 1967* (1968), in corso di pubblicazione.
Ristampato in *Quarto Contributo*, pp. 43-58.

478. Terza appendice bibliografica (1960-1966) alla *Storia dei Greci* di G. De Sanctis, 7 ed., (Firenze, La Nuova Italia, 1968), pp. 573-617.
vedi n. 305, 369, 380.

479. *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Saggi a cura di Arnaldo Momigliano (Torino, Einaudi, 1968, pp. 235). Nuova prefazione all'edizione italiana, pp. IX-XI.
trad. it. di n. 403.

480. Recensione a G. R. Elton, *The Practice of History* (Sydney University Press, 1967, pp. 178), *RSI*, LXXX, fasc. 1, pp. 130-131.

481. In margine al Congresso degli storici italiani, *RSI*, LXXX, fasc. 1, 1968, pp. 188-189.

482. The greater danger — science or biblical criticism ?, in *Problems of the philosophy of science*, edd. Lakatos-Musgrave (Amsterdam, North-Holland, 1968), pp. 33-36 [discussione di una comunicazione di R. H. Popkin, *ib.*, pp. 1-28].

[articoli su storia antica e diritto romano in *Oxford Classical Dictionary*, 1968: *vedi* Appendice].

Appendice

ARTICOLI ENCICLOPEDICI

Collier's Encyclopaedia (New York).

1962:

Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius.

Enciclopedia Italiana.

1930-1937:

vol. VI Bedriaco (le battaglie di).

VIII Caligola.
Callistrato d'Afidna.

X Claudio imp.
Civile Giulio.

XI Corbulone, Gneo Domizio.

XII Ctesia.
Demetrio il Bello, re di Cirene.
Demetrio di Falero.
Demetrio I di Macedonia, Poliorcete.
Demostene.
Dessippo.
Didimo.
Dionisio I il Vecchio.
Dionisio II il Giovane.

XIII Druso Maggiore.
Ecateo di Mileto.
Edili.

XIV Eschine.
Eupolemo.
Ezechiele.
Fanodemo.

XV Ferecide di Atene.
Ferecide di Lero.
Filippo II di Macedonia.
Filocoro.
Filomelo.
Filone di Alessandria, lo Storico.
Flegonte.
Focione.

XVI Galba, Servio Sulpicio, imp.
Genealogia.

XVII Giuseppe, Flavio.

XVIII Ieromnemoni.
Ieronimo di Cardia.

XIX Ioni.
Ismenia.
Isocrate.
Italia (La posizione

dell'Italia nella compagine dello Impero Romano).

XX
Laurio (Le miniere del).
Lelegi.
Leonziade.

XXI
Logografi.
Lucilla.
Lucio Vero.
Maccabei (I Libri dei).
Magna Grecia (La civiltà della).

XXII
Marcello, Marco Claudio [2].
Maroboduo.
Memnone di Eraclea.
Messalina, Valeria.
Messapi - Vicende politiche.

XXIII
Meyer, Eduard.
Mileto.
Mirone.

XXIV
Nabide.
Narcisso.
Nasso.
Neante.
Nemea.
Nerone.
Nerva, imp.
Nesioti, Lega dei.
Nestore.
Nicomede I-IV.
Niebuhr, B. G.
Nimfide.

XXV
Ofella.
Olimpiodoro.
Olinto.
Onesicrito.
Onia.
Onomacrito.
Onomarco.
Ossequente, Giulio.
Otone.
Ottavia (figlia dell'imp. Claudio).

XXVI
Pallante.
Pammene.
Panion.
Panionio.
Paolino, Gaio Suetonio.
Pario, Marmo.
Paro.
Pausania, regg. di Sparta.
Pausania, re di Sparta.
Pelasgi.
Peloponnesiaca, lega.
Perdicca, II e III.
Perieci.
Periplo.
Pertinace, P. Elvio.
Perperna.

XXVII
Petreio, Marco.
Pisa (Grecia).
Pisidia (nell'età ellenistica e romana).
Pisone, Gaio Calpurnio.
Plancina.
Planco, L. Munazio.
Pitea.
Pittaco.
Plautilla.

Plauziano, Gaio Fulvio.
Plauzio, Aulo.
Pleurato.
Plutarco di Cheronea.
Polieno.
Polissenida.
Pollione, Asinio.
Pompeiano, Tiberio Claudio.
Pompeo Magno, Gneo.
Pompeo Magno, Gneo, figlio.
Pompeo, Sesto.
Pompeo Strabone, Gneo.
Poplifugio.
Popolazione (nel mondo antico).
Poppea.

XXVIII Preistoria.
Priene.
Proscrizione.
Prusia I e II.
Psittalia.
Puniche, Guerre.
Quadrigario, Claudio.
Quiriti.
Rafia.
Ramnensi.
Raudii, campi.
Reggio (Calabria) - Storia.
Regifugio.

XXIX Rodi - Storia. Antichità.
Roma Impero [pp. 628-654, 661-663].

XXX Rullo, P. Servilio.
Rupilio, Publio.
Rutilio Rufo, Publio.
Samo.
Sardegna - Storia.
Sardi (dell'Asia Minore).

XXXI Scilace.
Scimno.
Sciritide.
Scirone.
Sciti.
Scopadi.
Seiano, L. Elio.
Senofonte.
Settimio Severo.
Sfacteria.
Sibota.
Simmoria.
Sintelia.
Siria (ellenistica).
Sissizî.
Smirne - Storia.

XXXII Sorano, Barea.
Sosibio.
Sparta (nell'antichità) - Storia.
Spartolo.
Stafilodromia.
Stesimbroto.
Strateghi.
Stratonice (moglie di Antigono Monoftalmo).
Stratonice (figlia di Demetrio Poliorcete).
Stratonice (figlia di Antioco I di Siria).
Sufeti.

XXXIII Svetonio, G. Tranquillo.
Tacito, P. Cornelio.
Tana, col. greca [con A. V. Florovskij].
Teagene.
Teagene di Reggio.
Teano Apulo.
Tebe - Storia.
Telliadi.
Teo.
Teodosia.
Teofane di Mitilene.
Teopompo.
Teorico.
Terapne.
Teseo.
Tesoro - Antichità.
Tessaglia - Storia.
Tessaliotide.
Tetrarchia.
Tiberiade - Storia.
Tiberiano.
Tiberio, imp.
Tigellino, Ofonio.
Timachida di Rodi.
Timagene.
Timarco.
Timeo (storico greco).
Timocrazia.
Timoteo (generale).
Tiro.
Tizî Sodali.
Tizî-Tiziensi.
Tlepolemo.
Tobiadi.
Tolomeo di Aloro.

XXXIV Tracia - Storia.
Trasea Peto.
Trasibulo di Mileto.
Trebisonda - Storia. Antichità.
Tripoli di Siria - Storia. Antichità.
Trogo Pompeo.
Tule.
Tuscolo.
Valerio Massimo.

XXXV Vindice, G. Giulio.
Virginio Rufo, Publio.
Vitellio, Aulo.
Vittore, Aurelio.
Xanto Lidio.
Zenone di Rodi.

1ª *Appendice*, 1938:

Antigono Mattatia.
Curupedio.
Dai.
Etnarca.
Giovanni di Gischala.
Giusto di Tiberiade.
Ippi di Reggio.
Leontopoli.
Martire - Atti dei martiri pagani.
Nora.
Numico.
Roso.
San Giovanni d'Acri.
Sarmati.
Sipilo.
Sosibio Lacone.
Tomiri.

2ª *Appendice*, 1948:

vol. 1° Abbott, F. F.
Adcock, F. E.

Baynes, N. H.
Blinkenberg, C.
Bowra, C. M.
Collingwood, R. G.
Ehrenberg, V. L.
Ferguson, W. S.
Fraenkel, E.
Frank, Tenney.
Henderson, B. W.

vol. 2° Ross, Sir William David.
Stuart Jones, Sir H.

3ª *Appendice*, 1960:

Storia: storia della storiografia.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA.

1957:

Agora.
Agrippina, the younger.
Demochares.
Hypereides.

1964:

Boule.
Claudius I (10 B. C. - 54 A. D.).
Consul (in the Roman World).
Gentile, Giovanni.
Grote, George (1794-1871).
Strategus.

1967:

Roman History (The Beginnings of Rome. Rome 449-264 B. C.).

OXFORD CLASSICAL DICTIONARY.

1949 (first edition):

Acclamatio.
Acte, Claudia.
Anicetus.
Antistius (1) Vetus, Gaius.
Antistius (3) Vetus, Lucius.
Antonia (1).
Antonia (2) Major.
Antonia (4).
Arminius.
Arria (1) Major.
Arria (2) Minor.
Arulenus Rusticus, Junius.
Atia Major.
Augustus.
Autronius Paetus, Publius.
Avillius Flaccus, Aulus.

Bibulus (2), Lucius Calpurnius.
Bogud.
Burrus, Sextus Afranius.

Caesar (3), Lucius Julius.
Caninius (1) Rebilus, Gaius.
Casca Longus, Publius Servilius.
Cassius (4) Longinus, Gaius.
Cassius (5) Longinus, Quintus.
Centuria.
Cestius (3) Gallus.
Classicianus, Gaius Julius Alpinus.
Classis.
Claudius (10) Pulcher, Appius.
Claudius (12) Pulcher, Appius.
Claudius (13), Tiberius.
Claudius (14) Etruscus.
Cliens.
Clodius (2) Macer, Lucius.
Comitia.

Piso (4), Marcus Pupius.
Plancus (2) Bursa, Titus Munatius.
Plautius (2) Hypsaeus, Publius.
Plautius (3) Silvanus, Marcus.
Plebs.
Polybius (2).
Pompeius (1), Quintus.
Pomponius (3) Secundus, Publius.
Pontius (3) Aquila.
Pontius (4) Pilatus.
Porcia.

Roscius (1), Sextus.
Rufus (6), Lucius Verginius.

Sabinus (4), Titus Flavius.
Sacrovir, Julius.
Sallustius (2) Crispus, Gaius.
Scaurus (2), Marcus Aemilius.
Senatus.
Senatus consultum.
Senatus consultum ultimum.
Sertorius, Quintus.
Servilia.
Sestius, Publius.
Sicily.
Sulla (3), Faustus Cornelius.
Syracuse.

Terentia.
Tiro, Marcus Tullius.
Tribuni plebis.
Tribus.
Tullia (2).

Valerius (13) Flaccus, Lucius.
Valerius (18) Asiaticus.
Varro (4) Murena, Aulus Terentius.
Varus (1), Publius Attius.
Vedius Pollio, Publius.
Vettius (4) Bolanus.
Vibius (1) Marsus, Gaius.
Vinicianus, Annius.
Viriathus.
Vitellius (1), Aulus.

1968 (?) (second edition):

Riveduti:

Augustus.
Centuria.
Classis.
Cliens.
Comitia.
Curia.
Cyrene Edicts.
Decemviri.
Imperator.
Monumentum Ancyranum.
Patricius.
Patronus.
Patrum auctoritas.
Plebs.
Senatus.
Senatus consultum.
Senatus consultum ultimum.
Tribuni plebis.
Tribus.

Scritti a nuovo:

Cassiodorus.
Eunapius.
Eusebius.
Jordanes.
Lydus, John.
Malalas.
Olympiodorus.
Priscus.
Scriptores Historiae Augustae.
Sulpicius Severus.
Zonaras.
Zosimus.

INDICI

I

INDICE DEI TESTI PIÙ PARTICOLARMENTE DISCUSSI

[AVVERTENZA. — Le opere incluse nell'Indice del Contenuto come soggetto di articolo od oggetto di recensione non sono comprese].

II

INDICE DI NOZIONI DISCUSSE

III

INDICE DEI NOMI PIÙ IMPORTANTI

[Avvertenza. — Con poche eccezioni, la pagina indicata è la prima in cui nome occorre in ciascun articolo].

INDICE DEL CONTENUTO

Parte Prima

QUESTIONI DI METODO

Parte Seconda

SAGGI SUL PENSIERO STORICO E FILOSOFICO ANTICO

Parte Terza

ISTITUZIONI E LEGGENDE DI ROMA ARCAICA

Parte Quarta

NOTE CRITICHE SU FONTI

Parte Quinta

DISCUSSIONI E APPUNTI

STORIA E LETTERATURA

N.B. - Di questa collana sono in vendita, fino al n. 100, due edizioni : una *comune* e una *distinta* di 300 copie numerate. Le copie della edizione distinta *non si vendono separatamente*, essendo riservate a chi acquista tutti i volumi della collana. I nn. 3 e 4 furono stampati solo in edizione distinta ; le opere esaurite nell'edizione comune sono precedute da *asterisco*. Di ogni volume sono segnati due prezzi: il primo si riferisce alla edizione comune ; il secondo alla edizione distinta. Dal n. 101 in avanti, le due edizioni (comune e distinta) sono state unificate.

* 1. Alfredo Schiaffini, *Tradizione e poesia nella prosa d'arte italiana, dalla latinità medievale a G. Boccaccio.* 1943, pp. viii-200 (esaurito; in corso di stampa la 2ª edizione).

2. André Wilmart, o.s.b., *Le «Jubilus» dit de saint Bernard (Etude avec textes).* Edizione postuma, a cura di Jeanne Bignami-Odier e Auguste Pelzer. 1944, pp. x-292. L. 1.000 e 1.500.

* 3. Livarius Oliger, o.f.m., *De secta «spiritus libertatis» in Umbria saec. XIV. Disquisitio et documenta.* 1943, pp. xii-116. L. 3.000 (ed. dist.).

* 4. Pio Paschini, *Domenico Grimani, Cardinale di S. Marco († 1523).* 1943, pp. viii-162. L. 3.000 (ed. dist.).

* 5. Bruno Nardi, *Nel mondo di Dante.* 1944, pp. viii-384. L. 4.500 (ed. dist.).

6. Raffaele Ciampini, *Studi e ricerche su Niccolò Tommaseo.* 1944, pp. xxiv-412. L. 4.000 e 4.500.

* 7. Mario Praz, *Ricerche anglo-italiane.* 1944, pp. viii-372. L. 4.500 (ed. dist.).

8. Giuseppe Billanovich, *Restauri boccacceschi.* 1945, pp. viii-200. L. 500 e 2.500.

* 9. Angelo Monteverdi, *Saggi neolatini.* 1945, pp. viii-388, 2 tavole f. t. L. 4.500 (ed. dist.).

* 10. Mario Tosi, *Il Torneo di Belvedere in Vaticano e i tornei in Italia nel Cinquecento. Documenti e tavole.* 1945, pp. xxiv-200, 1 ill. e 4 tavv. L. 4.500 (ed. dist.).

* 11. Vincenzo Arangio-Ruiz, *Rariora. Studi di diritto romano.* 1946, pp. xii-292. L. 4.500 (ed. dist.).

* 12. Ugo Mariani, o.e.s.a., *Il Petrarca e gli Agostiniani.* Edizione distinta, 1946, pp. viii-120, L. 2.000 ; seconda edizione aggiornata, 1959, pp. 112, L. 1.500.

* 13. Alexandro Valignano, s.j., *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone.* Ed. critica, introd. e note di G. Fr. Schütte, s.j. 1946, pp. xvi-360, 28 tavv. f. t. e 2 incisioni. L. 5.000 (esaurita l'ediz. comune).

* 14. Michele Pellegrino, *Studi su l'antica apologetica.* 1947, pp. xiv-212. L. 3.000 (ed. dist.).

* 15. *Miscellanea bibliografica in memoria di don Tommaso Accurti,* a cura di Lamberto Donati. 1947, pp. xii-222. 5 tavv. f. t. e 23 incisioni. L. 3.500 (ed. dist.).

16. Giuseppe Billanovich, *Petrarca letterato. - I. Lo scrittoio del Petrarca.* 1947, pp. xxiv-448. L. 5.000 e 6.000.

17. *Miscellanea Pietro Fumasoni Biondi. Studi missionari raccolti in occasione del giubileo sacerdotale di S. E. il Sig. Cardinale* Pietro Fumasoni Biondi, *Prefetto della S. Congregazione « de Propaganda Fide ».* Vol. I, 1947, pp. xvi-192. L. 2.000 e 2.500.

* 18. Mario Scaduto, s.j., *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza: secoli XI-XIV.* 1947, pp. lx-368. L. 4.500 (ed. dist.).

* 19. Hubert Jedin, *Das Konzil von Trient. Ein Ueberblick über die Erforschung seiner Geschichte.* 1948, pp. 232. L. 2.500 e 3.000.

* 20. Massimo Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento.* 1948, pp. 222. L. 3.000 (ed. dist.).

* 21. Federico da Montefeltro, *Lettere di stato e d'arte (1470-1480).* Edite per la prima volta da Paolo Alatri. 1949, pp. xviii-132, 1 tav. f. t. L. 2.000 (ed. dist.).

22. Anneliese Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik.* I. Band: *Die vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert.* 2. erweiterte Auflage (Neudruck mit Nachträgen), 1966, pp. viii-370. L. 5.000.

* 23. Tommaso Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650.* 1949, pp. 224. L. 3.500 (ed. dist.).

* 24-25. Fausto Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova,* 2 voll., 1949, pp. 676. L. 8.000 (ed. dist.).

* 26. Sergio Baldi, *Studi sulla poesia popolare d'Inghilterra e di Scozia.* 1949, pp. 184. L. 2.500 (ed. dist.).

* 27. Roberto Weiss. *Il primo secolo dell'umanesimo. Studi e testi.* 1949, pp. 172. L. 3.000 (ed. dist.).

* 28. *Epistolario di san Giuseppe Calasanzio* edito e commentato da Leodegario Picanyol. Vol. I: *Introduzione ed elenco cronologico.* 1950, pp. xliv-244. L. 3.500 (ed. dist.).

* 29. *Un inedito petrarchesco. La redazione sconosciuta di un capitolo del « Trionfo della fama »*, a cura di Roberto Weiss. 1950, pp. 92. L. 1.500 (ed. dist.).

* 30. *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1242). Accedit eiusdem Regulae textus cum fontibus et locis parallelis.* Edidit P. Livarius Oliger, o.f.m. 1950, pp. xvi-208, 4 tavv. f. t. L. 3.000 (ed. dist.).

* 31. Werner P. Friederich, *Dante's fame abroad (1350-1850). The influence of Dante Alighieri on the Poets and Scholars of Spain, France, England, Germany, Switzerland and the United States.* 1950, pp. 592. L. 6.000 (ed. dist.).

32. Francesco Petrarca, *Invective contra medicum. Testo latino e volgarizzamento di ser Domenico Silvestri.* Edizione critica a cura di Pier Giorgio Ricci. 1950, pp. 212. L. 3.000 e 3.500.

* 33. Lanfranco Caretti, *Studi sulle Rime del Tasso.* 1950, pp. 260, L. 3.500 (ed. dist.).

34. Angelo Mercati, *Saggi di storia e letteratura.* Vol. I, 1951, pp. 444, 4 tavv. f. t. L. 4.000 e 4.500.

35. *Epistolario di san Giuseppe Calasanzio*, edito e commentato da Leodegario Picanyol. Vol II: *Lettere dal n. 1 al n. 500 (1588-1625).* 1951, pp. 436. Lire 4.000 e 4.500.

36. Joseph Franz Schütte, s. j., *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan.* I. Band: *Von der Ernennung zum Visitator bis zum ersten Abschied von Japan (1573-1582).* I. Teil: *Das Problem (1573-1580).* 1951, pp. xvi-482, 17 tavv. f. t. L. 7.000 e 8.000.

37. Anneliese Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik.* II. Band: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie: das Problem der intensive Grösse, die Impetustheorie.* 3. erweiterte Auflage (Neudruck mit Nachträgen), 1968, pp. 412, L. 6.000.

* 38 Ernest H. Wilkins, *The Making of the Canzoniere and other Petrarchan Studies.* 1951, pp. xxviii-432, 2 tabelle e 3 tavv. f. t. L. 6.000 (ed dist.).

* 39. Edward Williamson, *Bernardo Tasso.* 1951, pp. xvi-172, 1 tav. f. t. L. 3.000 (ed. dist.).

* 40. Roberto Cessi, *Politica et economia di Venezia nel Trecento. Saggi.* 1952, pp. 292. L. 4.000 (ed. dist.).

41. Anneliese Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik.* III. Band: *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft: die Struktur der materiellen Substanz, das Problem der Gravitation, die Mathematik der Formlatituden.* 2. Auflage. 1952, pp. x-398. L. 5.000 e 5.500.

42. Alberto Vaccari, s. j., *Scritti di erudizione e filologia.* Vol. I: *Filologia biblica e patristica.* 1952, pp. xlviii-408. L. 5.000 e 5.500.

43. *Epistolario di san Giuseppe Calasanzio,* edito e commentato da Leodegario Picanyol. Vol. III: *Lettere dal n. 501 al n. 1.000 (1626-1629).* 1951, pp. 480. L. 4.000 e 4.500.

44. Hyacinthe Dondaine, o. p., *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle.* 1953, pp. 164. L. 2.500 e 3.000.

45. Massimo Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII.* 1953, pp. 136. L. 2.000 e 2.500.

46. George B. Parks. *The English Traveler to Italy.* Vol. I: *The Middle Ages (to 1525).* 1954, pp. 672, 19 tavv. f. t. L. 7.500 e 8.500.

* 47. Arnaldo Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici.* 1955, pp. 412. L. 5.500 (ed. dist.).

48-49. *Epistolario di san Giuseppe Calasanzio,* edito e commentato da Leodegario Picanyol. Vol. IV: *Lettere dal n. 1101 al n. 1730 (1629-1631).* Pp. 450. Lire 4.000 e 4.500. Vol. V: *Lettere dal n. 1731 al n. 2350 (1632-1635).* 1952, pp. 478. L. 4.000 e 4.500.

50. Kard. Franz Ehrle, s. j., *Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik,* herausgegeben von Franz Pelster, s. j. (in corso di stampa).

* 51. B. L. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance.* 1955, pp. 408, 7 tavv. f. t. (esaurito; in corso di stampa la 2ª ediz.).

52. Anneliese Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik.* IV. Band: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie.* 1955, pp. vii-414. L. 5.000 e 5.500.

53. Augusto Beccaria, *I codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI).* 1956, pp. 508. L. 5.000 e 5.500.

* 54. Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters.* 1956, pp. xvi-682, 4 tavv. f. t. (esaurito; è imminente la ristampa anastatica).

55. *Le lettere di Benedetto XIV al card. de Tencin.* Dai testi originali, a cura di Emilia Morelli. Vol. I: *1740-1747.* 1955, pp. viii-502. L. 5.000 e 5.500.

56-57. *Epistolario di san Giuseppe Calasanzio,* edito e commentato da Leodegario Picanyol. Vol. VI: *Lettere dal n. 2351 al n. 3000 (1635-1638).* Pp. 456. L. 4.000 e 4.500. Vol. VII: *Lettere dal n. 3001 al n. 3800 (1639-1641).* 1954, pp. 480. L. 4.000 e 4.500.

58. *Epigrammata Bobiensia.* Detexit AUGUSTUS CAMPANA, edidit FRANCUS MUNARI. Vol. I: AUGUSTO CAMPANA, « *Heroicum Sulpiciae Carmen. LXX Epigrammata* »: *storia della tradizione* (imminente).

* 59. *Epigrammata Bobiensia.* Detexit AUGUSTUS CAMPANA, edidit FRANCUS MUNARI. Vol. II: *Introduzione ed edizione critica*, a cura di FRANCO MUNARI. 1955, pp. 156, 1 tav. f. t. L. 2.400 (ed. dist.).

60. *Epistolario di san Giuseppe Calasanzio*, edito e commentato da LEODEGARIO PICANYOL. Vol. VIII: *Lettere dal n. 3801 al n. 4578 (1641-1648)*. 1955, pp. 460. L. 4.000 e 4.500

61. TOMMASEO-VIEUSSEUX, *Carteggio inedito*, a cura di R. CIAMPINI e P. CIUREANU. Vol. I: *1825-1834*. 1956, pp. 424. L. 2.500 e 3.000.

62. ROBERTO CESSI, *Saggi romani*. 1956, pp. 200. L. 2.200 e 2.600.

63. GIORDANO BRUNO, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: « Idiota triumphans », « De somnii interpretatione », « Mordentius », « De mordentii circino »*, a cura di GIOVANNI AQUILECCHIA. 1957, pp. XXIV-72, 7 tavv. f. t. L. 2.500 e 2.800.

64. VITTORIO GABRIELI, *Sir Kenelm Digby. Un inglese italianato nell'età della controriforma*. 1957, pp. 304. L. 3.500 e 4.000.

65. CHRISTINE MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*. Vol. I: *Le latin des chrétiens*. Pp. XXIV-470. Edizione distinta, 1958, L. 6.000; ristampa aggiornata dell'edizione comune, 1961, L. 5.500.

66. VITTORE BRANCA, *Tradizione delle opere del Boccaccio*. Vol. I: *Un primo elenco dei codici e tre studi*. 1958, pp. XL-380. L. 6.000 e 6.500.

67. ALBERTO VACCARI, S.J., *Scritti di erudizione e di filologia*. Vol. II: *Per la storia del testo e dell'esegesi biblica*. 1958, pp. XVI-528, 3 tavv. f. t. L. 5.500 e 6.000.

68. JOSEPH FRANZ SCHÜTTE, S.J., *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*. I. Band: *Von der Ernennung zum Visitator bis zum ersten Abschied von Japan (1573-1582)*. II. Teil: *Die Lösung (1580-1582)*. 1958, pp. XXXIV-598, 18 tavv. f. t. L. 7.500 e 8.500.

69. ANNELIESE MAIER, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. V. Band: *Zwischen Philosophie und Mechanik*. 1958, pp. X-394. L. 5.000 e 5.500.

70. MIGUEL BATLLORI, S.J., *Gracián y el barroco*. 1958, pp. 228, 9 tavv. f. t. L. 3.000 e 3.500.

71-73. *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*. 1958, Vol. I: pp. LXX-434, 3 tavv. f. t.; vol. II: pp. 528, 3 tavv. f. t.; vol. III: pp. 416, 3 tavv. f. t. Prezzo dei tre volumi: L. 18.000 e 21.000.

74. LUIGI PARETI. *Studi minori di storia antica.* Vol. I: *Preistoria e storia antica.* 1958, pp. XXIV-408. L. 5.500 e 6.000.

75. ERNEST HATCH WILKINS. *The Invention of the Sonnet and other Studies in Italian Literature.* 1959, pp. 354. L. 5.000 e 6.000.

76. RAFFAELE CIAMPINI, *I toscani del '59. Carteggi inediti di Cosimo Ridolfi, Ubaldino Peruzzi, Leopoldo Galeotti, Vincenzo Salvagnoli, Giuseppe Massari, Camillo Cavour.* 1959, pp. 220. L. 2.500 e 3.000.

77. ARNALDO MOMIGLIANO, *Secondo contributo alla storia degli studi classici.* 1960, pp. 508. L. 6.000 e 6.500.

78. BRUNO NARDI, *Studi di filosofia medievale.* 1960, pp. 240. L. 2.500 e 3.000.

79. B. L. ULLMAN, *The Origin and Development of Humanistic Script.* 1960, pp. 157, 70 ill. f. t. L. 4.000 e 4.500.

80-81. WERNER JAEGER, *Scripta minora.* 1960. Vol. I: pp. XXVIII-418; vol. II: pp. 478. 12 tavv. f. t. Prezzo dei due volumi: L. 9.000 e 9.500.

82-83. FRIEDRICH LEO. *Ausgewählte kleine Schriften.* Herausgegeben und eingeleitet von EDUARD FRAENKEL. 1960. Vol. I: pp. LVIII-330; vol. II: pp. 448. Prezzo dei due volumi: L. 9.000 e 9.500.

84. RENZO DE FELICE, *Note e ricerche sugli « illuminati » e il misticismo rivoluzionario (1789-1800).* 1960, pp. 248. L. 4.500 e 5.000.

85. ERIC W. COCHRANE, *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies (1690-1800).* 1961, pp. XXIV-272. L. 3.800 e 4.300.

86. GIOVANNI MUZZIOLI, *Le carte del monastero di S. Andrea Maggiore di Ravenna.* Vol. I: *896-1000* (imminente).

87. CHRISTINE MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens.* Vol. II: *Latin chrétien et médiéval.* 1961, pp. 408. L. 5.500 e 6.000.

88. AUGUSTO ROSTAGNI, *Virgilio minore. Saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana.* Seconda edizione riveduta e ampliata. 1961, pp. XII-460. L. 5.000 e 5.500.

89. NELLO VIAN, *La giovinezza di Giulio Salvadori. Dalla stagione bizantina al rinnovamento.* Prefazione di B. TECCHI. 1961, pp. XX-352, 19 tavv. f. t. L. 5.000 e 5.500.

90. LUIGI PARETI, *Studi minori di storia antica.* Vol. II: *Storia greca.* 1961, pp. XII-472. L. 6.500 e 7.000.

91. GIAN CARLO ROSCIONI, *Beat Ludwig von Muralt e la ricerca dell'umano.* 1961, pp. XVI-360. L. 1.000 e 2.000.

92. JEAN LECLERCQ, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits.* Vol. I. 1962, pp. VIII-380 L. 6.000 e 7.000.

93-94. *Classical Mediaeval and Renaissance Studies in honor of Berthold Louis. Ullman.* Edited by Charles Henderson, Jr. 1964. Vol I: pp. xxiv-296. 6 tavv. f. t.; vol. II: pp. 556, 14 tavv. f. t. Prezzo dei due volumi: L. 12.000,

95-96. Eduard Fraenkel, *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie.* 1964. Vol. I: pp. 520; vol. II: pp. 632. Prezzo dei due volumi: L. 15.000 (rilegati in tutta tela con custodia L. 16.800).

97. Anneliese Maier, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts.* I. Bd. 1964, pp. x-518. L. 8.000 e 9.000.

98. Giordano Bruno, *Praelectiones geometricae* e *Ars deformationum*, a cura di Giovanni Aquilecchia. 1964, pp. 144 con 88 disegni. L. 3.000 e 3.500.

99. Gaetano De Sanctis, *Scritti minori.* Vol. I. 1966, pp. 512. L. 7.500 e 8.000.

100. Luigi Pareti, *Studi minori di storia antica.* Vol. III: *Storia romana.* 1965. pp. 484. L. 7.500 e 8.000.

101. *Le lettere di Benedetto XIV al card. de Tencin.* Dai testi originali, a cura di Emilia Morelli. Vol. II: *1748-1752.* 1965, pp. 572. L. 7.000.

102. Ivan Dujčev, *Medioevo bizantino-slavo.* Vol. I: *Studi di storia politica e culturale.* Introduzione di Bruno Lavagnini. 1965, pp. xxxvi-592 con 10 tavv. f. t. L. 8.000.

103. Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens.* Vol. III: *Latin chrétien et liturgique.* 1965, pp. 468. L. 5.500.

104. Jean Leclercq, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits.* Vol. II. 1966, pp. 416. L. 6.000.

105. Anneliese Maier, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrbunderts.* II. Bd. 1967, pp. x-550. L. 9.000.

106-107. *Friendship's Garland. Essays presented to Mario Praz on his seventieth Birthday.* 1966. Vol. I: pp. vii-308; vol. II: pp. 471. Prezzo dei due volumi: L. 15.000.

108-109. Arnaldo Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* 1966. 2 voll., pp. 876. L. 15.000.

110. Jean Bayet, *Mélanges de littérature latine.* 1967, pagine 376. L. 10.000.

111. Luigi Pareti, *Studi minori di storia antica.* Vol. IV: *Saggi vari* (imminente).

112. Anneliese Maier, *Zwei Untersuchungen zur nachscholastischen Philosophie: Die Mechanisierung des Weltbilds im 17. Jahrhundert. - Kants Qualitätskategorien.* 1968, pp. 150. L. 3.000.

113. Ivan Dujčev, *Medioevo bizantino-slavo*. Vol. II: *Saggi di storia letteraria*. 1968, pp. XII-656, con una tav. f. t. L. 8.000.

114. Jean Leclerq, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*. Vol. III. 1969, pp. 448. L. 7.000.

115. Arnaldo Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. 1969, pp. 748. L. 10.000.

In corso di stampa:

Joseph Koch, *Kleinere Schriften*. 2 Bände.

Christine Thouzellier, *Hérésie et hérétiques*.

Seguiranno:

Alberto Vaccari, s.j., *Scritti di erudizione e di filologia*. Vol. III: *Contributi di esegesi biblica*.

Alberto Vaccari, s.j., *Scritti di erudizione e di filologia*. Vol. IV: *Giuliano di Eclana e il greco nell'Italia meridionale, con note di bassa latinità*.

Miguel Batllori, *Estudis de cultura catalana*.

Herbert Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*.

Aprile 1969

ARTI GRAFICHE CITTÀ DI CASTELLO
Città di Castello (Perugia)

